

دراسات في الإسلام
يصدرها
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية
المساهمة

ينابيع الفكر الإسلامي
عوامل تطوره
للدكتور محمد غلاب

العدد الثالث والستون

دراسات في الإسلام

يصدورها

الجامعة الأعلى للشئون الإسلامية

منابيع الفكر الإسلامي

عوامل تطوره

للكتور محمد غلاب

« ٦٣ »

السنة السادسة

١٥ من جمادى الآخرة ١٣٨٦ هـ

٣٠ من سبتمبر ١٩٦٦ م

مشرقة على إمدادها :

محمد توفيق عويضة



بسم الله الرحمن الرحيم

«يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» .

«صدق الله العظيم»

مقدمة

بسم الحق نستعين ، وبفيضه نسترشد ونهتدى ، وبخيرته نتقيل ونقتدى ، وبعد فقد اقتادنا البحث فى الجزء الثانى من كتاب الفلسفة الاغريقية ، الى القرن السادس بعد المسيح حيث كانت مدينة البحر الابيض المتوسط بدأت تلدوى شيئاً فشيئاً: ففى الغرب كانت الضربة القاضية التى أصابتها فى الصميم تقوض سلطان الامبراطورية الرومانية الغربية أمام اجتياح البربر فى القرن الخامس . وفى الشرق جعل التدهور المتواصل الذى كان يتعاقب على الامبراطورية البيزنطية يتجاذب تلك المدنية ويهوى بها الى الحضيض، ولكن فى شيء من البطء جعل مصيرها يختلف عن مصير شقيقته الغربية التى كان زوالها فجائياً ، فظلت تفالسب الزمن فى ضعف حتى ظهر الاسلام فغمرها بمدنيتها الشابة التى لم تكد تنضج وتستكمل قوتها حتى بهرت العالمين كليهما .

ولما كانت الحياة العقلية جزءاً من جسم الحياة العامة ، فقد كان من الطبيعى أن تتأثر بما تأثرت به هذه الحياة العامة من ضعف وتخاذل ، وهذا هو الذى وقع بالفعل ، فلم يكد البربر فى الغرب يجتاحون الامبراطورية حتى لجأت الفلسفة الى أحضان المسيحية

واختفت في الأديرة كما اختفت المدنية العامة في غيابات الزمن . وكذلك حين أخذت المدنية العامة تضعف في الشرق تبعتها الفلسفة . وقد ظهرت هذه التبعية أول الأمر في انعطاف البيئات العقلية تدريجيا نحو الحياة الروحانية وانصرافها شيئا بعد شيء عن النظر والبحث . ولما كانت الحياة الروحانية موفورة في التعاليم المسيحية التي كان سلطانها قد أخذ يقوى ، فقد جعلت البيئات الفلسفية تدنو منها وتمزج بها نظرياتها مزجا تظهر الغلبة فيه حيناً للدين ، وحيناً آخر للعقل حتى أصبح النظر كله في تلك العصور طلاء للحياة الروحية التي صارت الغاية المقصودة للجميع . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل أخذت تلك الروحانية تغلب النظر حتى تمت لها النصر عليه في القرن السادس .

غير أن خضوع الفلسفة - إبان تدهورها - لعوامل تكاد تكون متشابهة في انشرق والغرب لا يقتضى أن يكون مصيرها فيهما واحدا ؛ لأن العوامل التي أثرت فيها ابتداء لم تلبث أن تبدلت ، فكان من الطبيعي أن يتبعها المصير وقد كان . ففي الغرب لما رأت المسيحية أن الفلسفة قد التجأت إلى كنفها وسألتها حمايتها ، منحتها هذه الحماية على أن تتقاضى منها ثمنا باهظا مرهقا وهو أن تتخلي عن كل استقلالها وشخصيتها ، وأن تظل خادمة لتعاليم العقيدة أى أن تكون مهمتها قاصرة على تفسير ظواهر انكون بما لا يتنافى مع الوحي المسيحي وأن تدلل على ما أتت به المسيحية من عقائد وشعائر ، وهددتها بأنها إذا لم تقبل هذا المصير فإنها لاتسليها حمايتها فحسب ، بل تمحوها من صحائف الكون ، فلم يسع الفلسفة الا الأذعان لهذا السلطان والبقاء في خدمة العقيدة . وقد نجم هذا أن تولدت جميع الأفكار الفلسفية في القرون الأولى للمسيحية بلون التقليد والتعمل ، فلم تنتج تلك العصور فلاسفة مستقلين يبرهنون على حرية العقل ويسIRON طبق مناهجه المنطقية ، ولم تعرض على بساط البحث اذ ذاك مشاكل هامة ، وانما

كان أهم المشكلات فى ذلك العهد مشكلة الصلة بين العقل والدين، إذ أنه منذ أن أعلن القديس أوغسطين أنذى يعتبر مؤسس النظر فى الغرب المسيحي أنه يوجد نوعان من المعرفة ، وهما : المعرفة الالهية التى تقتبس من الوحي ، والمعرفة الانسانية التى تعتمد على العقل ، قد اجتهد مفكرو المسيحية فى اخضاع الثانية للاولى ، وأعلنوا أن مهمة العقل هى توضيح ما أتى به الوحي المسيحي وتحقيقه ، ولكن هذه الغاية التى قصد اليها رجال الدين لم تتحقق تماما رغم المجهودات المتواصلة التى بذلتها الكنيسة لتحقيقها ، إذ لم تلبث العلوم الانسانية أن انتشرت بفضل النهضة الاسلامية التى بهرت بأنوار القرآن ومبادئ الاسلام ومعارف الاغريق أعين مفكرى القرون الوسيطة المسيحية ، فنتج من ذلك أن بدأ العقل يعلن رفعة ويتحرد على منزلة التسليم بغير نظر منطقى دقيق . وقد جعل هذا الشعور يقوى مع الزمن ويسير الى التحقق قليلا قليلا حتم تم للعقل على يد النهضة الأوروبية ما كان يطمح اليه فألقى بنير الاستعباد جانبا وفاز بحريته كاملة . فجعل يفكر كما يريد لا كما تريد الكنيسة أن يكون . ومعنى هذا كله أن الفلسفة فى الغرب ظلت فى وثاقها الذى كبلتها به حاميتها الطاغية حتى عصر النهضة .

هذا هو مصير الفلسفة فى الغرب فى العصور الوسيطة، أما مصيرها فى الشرق ، فهو يختلف عن ذلك اختلافا بينا ، إذ لم يجتج البربر الشرق كما اجتاحوا الغرب ولم يقضوا على الحركة العقلية فى الامبراطورية البيزنطية كما قضى عليها فى الامبراطورية الغربية ، ولم تقف الفلسفة فى الشرق موقف الافتقار الى الحماية ؛ وبالتالي لم تلجئها الضرورة الى التنازل عن حريتها ثمنا لهذه الحماية كما فعلت فى الغرب ، فظلت حرة عزيزة لا تقترب من تعاليم الوحي الا عن طيب خاطر ، ولكن تيار الحياة الروحية قد جرفها — كما اشرنا الى ذلك آنفا — وزج بها فى لون من الجدل القاحل كاد أول الامر أن يقضى على الانتاج الفلسفى قضاء مبرما حتى لقد

أصبح الجدل البيزنطى فى العصور الحديثة مرادفا للقحولة التى لا نتيجة لها ، غير أن ذلك لم يمنع الفلسفة من أن تقاوم وتحتفظ بوجودها وتعلن آراءها المتعارضة مع المسيحية .اعلانا لا مواربة فيه ولا مجاملة . ومن هذه الآراء التى اصطدمت فيها مع العقيدة نظرية المراتب العقلية التى قال بها الفلاسفة بين الاله والانسان ، ونظرية النواميس الطبيعية التى هى عندهم لا استثناء فيها ولا تملك اية قوة أرضية أو سماوية تبديل شئ منها ، ونظرية أزلية العالم وأبديته ، تلك النظريات التى يجحدها أكثر أهل الديانات السماوية جحودا تاما .

ولكن الحياة الروحانية قد أخذت تصبغ الفلسفة بصبغتها حتى حولتها الى نوع من العمل الذى لا يرتضيه العقل السليم . ولكى يصل القائلون بهذه الحركة الى أغراضهم شوهوا الفلسفة الحقبة وأضافوا اليها ذلك التنسك المغالى الذى لا يحسب فى نظرياتة للعقل أى حساب .

وبينما الحياة العقلية فى الشرق على هذا النحو حدث ذلك الحادث الهائل الذى قلب دنيا العصور الوسيطة رأسا على عقب ، وغير وجه التفكير العالمى كله ، وهو ظهور الاسلام الذى لم يلبث أن وضع الشرق وجانبها عظيما من الغرب تحت سلطانه ، ووحد بين العناصر المختلفة ، وفرض عليها عقيدته المؤسسة على مبدأ التوحيد الكامل الذى لا مشابهة فيه بوجه ، والتى تصرح بأن ارادة الاله وقدرته لا تتقيدان بناموس ولا تقفان عند حد ، ولا تنحيان لعلة من العلل أيا كانت طبيعتها « لا يسأل عما يفعل » .

ولا ريب أن هذا الأساس متعارض أشد التعارض مع الفلسفة التى كانت سائدة اذ ذاك فى البلاد التى خضعت لسلطان الاسلام كفلسفتى زرادشترا وبوذا .

لهذا كانت مهمة المتكلمين المسلمين التدليل على وجود اله
وعالم يختلفان كل الاختلاف عن آلهة تلك الامم وعالمها . ولا يعتمدان
الا على القرآن كأساس لهما . غاية ما فى الأمر ان السلف الأول
كان لا يلتفت فى براهينه الى غير القرآن . أما المتأخرون ، فقد
اضطربهم الاختلاط بالأجانب وكثرة الشبه الى استخدام المنطق
الاغريقى . ولقد كانت أهم المشكلات التى شغلت متكلمى عهد
ما قبل الترجمة مشكلتنا وحدانية الاله وانفراده بالقدرة والفعل .
وقد نشأ من الأولى جحود الصفات الالهية فرارا من تعدد القدماء
ونشأ من الثانية اسناد كل فعل الى الاله ، وهذا هو ماتى الآراء
القدرية الاعتزالية والجبرية والصفائية . أما بعد الترجمة فقد
أضيفت فى بيئات المتكلمين الى هذه المشاكل مشكلات أخرى
كمشكلة عدم قابلية الذات الالهية للتألف من جميع وجوهه .
ومشكلة علم البارى وأزلية العالم أو حدوثه ، وصدوره أو خلقه
وما شابه ذلك من مشاكل الفلسفة الاغريقية .

أما فلاسفة الإسلام ، فكان لهم شأن آخر ، اذ اختلفت غايتهم
ووسائلهم فى البحث عن غاية المتكلمين ووسائلهم ؛ فبدل ان يدللوا
- كما فعل أسلافهم - على اله ظاهر القرآن المتفرد بالوحدانية
والأزلية والقدرة التى لا تحد . وعالم حقيقته المحدث المخلوق من
عدم ، قالوا على العكس باله هو علة فاعلة أخضعت كل تصرفاتها
لنواميس أزلية غير قابلة للتبديل . وبالعالم أزلى أبدى هو معلول
لتلك العلة ارتبطت فيه جميع المعلولات بعلمها ارتباطا محكما يستحيل
فيه الاستثناء . وبدل أن يصدروا فى تفلسفهم عن القرآن محاولين
تأييد نصوصه بالعقل صدورا عن العقل جاذبين نحوه توجيهات
معانى القرآن ، فكانوا بهذا حلقات هامة من سلسلة الفكر البشرى
أو كانوا - كما يسميهم العلماء المحدثون - مديمى الفلسفة
الاغريقية أو واصلى حبلها .

وفي الحق أن فلاسفة الاسلام لا يقلون في فهمهم الفلسفة القديمة وتوجيههم اياها وفي ابتداعاتهم العديدة عن فلاسفة الاسكندرية .
واذن ، فمن العسيف أن ينظر بعض الباحثين الغربيين الى سلسلة العقل الانساني بنظرين أو يكيلو بكيلين ، وان يجحدوا تلك اليد الطولى التى يشهد بها تاريخ الفكر لفلاسفة المسلمين على أوروبا .
اذ لولا منتجات أولئك الفلاسفة لما استطاع احد أن يتنبأ بمصير الغرب ، أو أن يعرف متى كان يقدر للنهضة الحديثة أن تبدأ .

وقد يعترض على هذا معترض فيرمينا بالتحكم ويسائلنا : ما المانع من أن تنشأ من الجدل بين أنصار النظريات الاغريقية وأتباع المسيحية فلسفة تظل ترقى حتى تبلغ آواج فلسفة الاسكندرية وتكون أساسا للنهضة الحديثة كما كانت الفلسفة الاسلامية ؟ . وجوابنا على ذلك أن المانع من تحقق هذا الفرض أساسى ، وهو أن المسيحية أوجبت التسليم ، والاسلام أوجب النظر . وهذا الايجاب من جانبه هو الذى احتفى به الفلاسفة فى بحوثهم واستندوا اليه فى استمتاعهم بحرية الفكر الى ذلك الحد البعيد الذى شاهدناه ونشاهده فى آرائهم . ومن آيات ذلك أن الاسلام أنتج فلسفة فنية عميقة منذ أوائل القرن الثالث الهجرى ، على حين لم تجار البيئات المسيحية هذه الحركة الا بعد ثلاثة عشر قرنا من تاريخ ظهورها . وفوق ذلك فقد كانت مجارة باهتة رخوة لاستحق أن تسمى فلسفة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، لأن مشاهير فلاسفة العصور الوسيطة الغربيين كالقديس « أنسلم » والقديس « توماس الاكويتى » والقديس « بونافانتور » لا يرتفعون الى مستوى كبار المتكلمين كالأئمة : الأشعرى ، وامام الحرمين ، والباقلانى ، والغزالى . أما أنظار الفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، فلا وجود لهم البتة فى أوروبا الا فى العصر الحديث .

على أن أولئك المتفلسفين المسيحيين أنفسهم هم صنّعة منتجات
فلاسفة الاسلام ومتكلميه كما تشهد بذلك مؤلفاتهم واعترافاتهم
ولولا أن المقدمات لا تتسع للتفاصيل لبرهننا على هذه الدعوى
هنا بعدة براهين ، ولكننا نحيلك الى هذه الآيات الناصعة في
مواضعها من كتبنا .

هذا ، ونسأل الحق جل شأنه أن يسدد خطانا فيما نسلكه
من سبيل غير قاصدين منها الا مرضاته ، وتحقيق مراده من ايجاد
العقل ، انه نعم الحكيم العليم .

المؤلف



بدء الفكر الاسلامي وتطوره

نظرة عامة

يطلق بعض العلماء الأوروبيين على الفلسفة الإسلامية اسم
الفلسفة العربية ، ونحن نخالفهم في هذا الاطلاق ، لأننا نرى أن
هذه الفلسفة هي وليدة الاسلام لا وليدة الفكر العربى المحض .

وآية ذلك اننا القينا نظرتين عاجلتين : احدهما على الامة
العربية قبل الاسلام والاخرى عليها بعد ظهوره ألفينها في الحالة
الأولى مجدبة قاحلة ؛ وفى الثانية مخصبة مزهرة ، فلو أن هذه
الفلسفة كانت عربية ولم تكن اسلامية لعثرنا على عناصرها الأولى
في البيئات العربية قبل اشعاع القرآن في جنباتها . أما ما يذكره
أنصار الفكرة المعارضة من أنه كان للعرب قبل الاسلام تأملات في
أسرار الكون ، وآراء حول نشأته ومصيره كتلك التأملات التى
أثرت عن قس بن ساعدة وأمية بن أبى الصلت وأمثالهما ، أو
كتلك الدهرية التى نبأنا القرآن بأن بعض العرب كانوا يدينون
بها ، اذ عارضوا فكرتى الخلق والبعث بقولهم ..
« ان هى الاحياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » أو :
« اذا متنا وكنا ترابا وعظاما أنا لمبعوثون » أو « من يحيى العظام
وهى رميم » . وما شاكل ذلك فاننا ندفع القسم الأول
منها بأنه ليس عربيا ، وانما هو مزيج من الافكار الدخيلة التى

حملها المسيحيون الى بلاد العرب متأثرين فيها بالطوابع الفلسفية المختلفة التى طبعت بها المسيحية فى الاسكندرية ، وسوريا والقسطنطينية ، وروما ، وبلاد فارس .

وأما القسم الثانى من هذه التأملات فنحن نقرر أنه لايزيد على كونه أفكارا عامية حسية اقتطعتها العقلية العربية. الساذجة من مشاهدتها الأجسام الانسانية تتفكك كأجسام بقية الحيوانات ثم تتحول عظامها النخرة الى تراب يختلط بالرمال ويتلاشى فيها . ولما كانت لاتتعقل سمو الانسان على بقيّة الكائنات الأخرى ، ولا تخصه دونها بنفس علوية خالدة لا تخضع لحظ البدن ، فقد استنبطت أن مصيره كمصيرها سواء بسواء ، وليس هذا تأملا فى أسرار الكون ، وانما هو عجز عن التأمل ووقوف عند المرتبة السلبية الساذجة التى لاترسل شيئا من أشعة العقل الى ما وراء المشاهدة الحسية . وهاك هاتين النظرتين اللتين تتبين من اولاهما أن العرب قبل الاسلام لم يكن لهم فلسفة ولا حياة فكرية عميقة وأن هذه الحياة العقلية الرائعة وليدة هذا الدين بالذات أولا ، ووليدة ما تسبب هذا الدين فى وجوده من جدل واختلاط وترجمة ثانيا .

كان العرب فى جاهليتهم أمة بدية رحالة تنتجع مساكب الغيث، وتستوطن منابت الكلا فشغلتهن هذه المشقة العنيفة فى سبيل تحصيل المعاش وجلب القوت عن التأمل فى أسرار الكون والطموح الى معرفة نشأته ومصيره .

أما أخلاقهم وطباعهم فى ذلك العصر الجاهلى ، فقد كانت مزيجا من حسن السجايا وقبيحها . فكما كان من طباعهم السخاء وايواء الضيف والوفاء والشهامة والاباء والشجاعة وقوة الشكيمة والصبر على المكاره ، كان مما اشتهروا به أيضا الغلظة والقسوة وسرعة الغضب والعنجهية المغالية واتلاف ماتصل اليه أيديهم

من مال دون التفكير فى نتيجة تصرفاتهم ، ووأد البنات خوفا من
من الفقر والعار . وأما تشريعاتهم فكان يكتنفها نوع من الهمجية
لا يعرف له نظير الا لدى الامم المتوحشة . وأما ديانتهم فكانت
وثنية ساذجة (١) ، جافة لا روح فيها ولا حياة تسير فيها العبادة
على نسق العقل لا يسيغه العقل ، ولا يؤيده المنطق أو الذوق
السليم . وبالإجمال كانت حياتهم الاجتماعية والأخلاقية والدينية
والسياسية مضطربة اضطرابا يؤذن بالخراب والدمار : يشتعل
أوار الحرب بين القبيلتين ويستمر أعواما طويلا ترهق أثناءها
مئات الأرواح ويتيتم مئات الأطفال ، وتيتم مئات النساء وكل
ذلك من أجل سباق حصانين ، أو من جراء كلمة نابية تنبس بها
شفتا شاب متسرع أو ما شاكل ذلك . فلما شاعت الإقدار أن تنقذ
هذا الشعب من تلك الوهدة السحيقة التى هوى ، تفضلت
عليه بالاسلام ، ذلك الدين الذى صدع به من هذه الأمة رجل هو
من أنبل أسرها وأعرقها مجدا . كما يقول فى وصفه الأستاذ
ديزيريه بلانشيه (كان محمد خير ثمرة لخير شجرة نبتت فى شبه
جزيرة العرب) ثم أيد دعواه بذلك الكتاب الفخم الذى يقول فى
وصفه ذلك العالم السابق ما يلى : « كفى هذا الكتاب مجدا وجلالا
ان الاربعة عشر قرنا التى مرت عليه لم تستطع ان تحفف اسلوبه
بل لا يزال غضا كان عهده بالحياة أمس » والذى تحدى أعداءه
على طول الخط أن يجاروا أقصر سورة منه فى ميدان الفصاحة
والبلاغة اللتين كانتا كل ما امتاز به العرب من موهبة فأعلنوا
عجزهم وسلموا الراية لصاحب هذا الدين الجديد ، وأخذوا

(١) كان المصريون والاغريق وثنيين ولكن وثنييتهم لم تكن ساذجة كوثنية
العرب لأن تمثال كل اله من آلهتهم كان كانه وثيقة ناطقة باختصاص هذا الاله .
بينما كانت أوثان العرب عبارة عن أحجار منحوتة على شكل المظهر العام للانسان
اشبه شيء بما ينصبه ذراع مصر فى الحقول ليدفعوا به الطير عن مزارعهم .

يأتمرون بأمره وينتهون بنهيه ، وهو في كلتا الحالتين يعلن أنه لا ينطق عن الهوى ولا يصدر الا عن وحى أو الهام من أحكم الحاكمين وأعلم العالمين بالخير والمصلحة ، فكان من الطبيعي أن تقودهم هذه التعاليم الراقية الى النظام العمرانى والرفعة الاجتماعية والكمال الأخلاقى . وهذا هو الذى كان بالفعل فلم يكد الاسلام يبسط جناحيه على جزيرة العرب حتى رأب صدعها ولم شعثها ، وجمع متفرقها وأخذ يضرب بيد من حديد على كل أسباب الفشل والشقاق من عادات العرب وتقاليدهم الهمجية الأولى؛ ونشر فيهم روح العدالة والشورى والسلام ، وأعلن فيهم ان الاسلام قدسوى بين رفيعهم ووضيعهم لأن بنى الانسان جميعا سواسية كاسنان المشط لا فضل لأحد منهم على الآخر الا بالتقوى والاستقامة » . .

« أن أكرمكم عند الله أتقاكم » وحرم عليهم التمسك بتلك العصبية البربرية ، فلما تغلغت في نفوسهم هذه التعاليم خلقتهم خلقا جديدا ، وكونت منهم خير أمة صالحة للحياة فحسب، بل لبسط سلطانها، ونشر دينها على المعمورة بأسرها . وقد نشرته فعلا على قارتى: آسيا وأفريقيا وجزء عظيم من قارة أوروبا . ولولا ظروف خاصة ذكرها التاريخ السياسى لاكتسح الاسلام أمامه الديانات الأخرى ، ولأظل المعمورة بظلاله الوارفة .

ذاعت بين الأوروبيين في القرن الماضى فكرة خطيرة على الحقيقة والتاريخ ، مؤداها ان الاسلام كان حربا ضروسا على حرية الفكر ، وأنه كبت جميع الحركات العلمية ، وحارب العلم والفلسفة وحظر على معتنقيه التأمل والنظر ، وأن العرب مدينون بالعناصر الأولى من أفكارهم للأغريق ، اذ انه لم يظهر لديهم قبل عصر الترجمة شيء من التفكير . وكان « أرنست رينان » أبرز دعاة هذه الفكرة الخاطئة فأفسح لها أمكنة واسعة في عدة كتب من مؤلفاته ، وأفرد لها سفرا خاصا عنوانه : « الاسلام والعلم » فانتشرت بسبب هذه

الدعاية في جميع الأوساط الأوروبية المثقفة على ما بها من عداة للحق وافتيات على التاريخ ، وقد أذاع « رينان » هذه الفكرة في جامعة « السوربون » ثم رد عليها المغفور له السيد جمال الدين الأفغاني بما الجاه الى الاعتراف بخطئه فيما قرره .

كان هذا الرأي السطحي الخاطيء هو رأى ارنست رينان في الاسلام ، وفي مبدأ الحياة الفكرية عند المسلمين قبل أن يبرز السيد جمال الدين الافغاني خطاه للعيان، ويلجئه الى التنازل عنه في جامعة السوربون على مشهد من تلاميذه ومريديه والمعجبين به .

والآن نسوق اليك في نفس هاتين المشكلتين رأى الأستاذ « كرادى فو » كباحث فنى خصص نفسه للفلسفة الاسلامية ودرسها دراسة عميقة تسمح له بأن يرى منها ما لم يره الأستاذ رينان ، ويتبيح له أن يحكم عليها الحكم الذى له قيمته فى نظر الباحثين، وهاك هذه الآراء : « ليس القرآن كتابا فلسفيا ، وليس محمد فيلسوفا بالمعنى الفنى لهذه الكلمة ، ولكنه كنبى التقى أثناء تأديته مهمته ببعض المشاكل الفلسفية فمنحها الحلول الموحى بهامصوغة فى أسلوب أدبى . ومجموعة هذه الحلول هى التى كونت العقيدة الاسلامية ، وهى التى صارت فيما بعد نقطا محددة للنظر الفلسفى عند العرب . وإذن فلم تكن المشكلة العامة عند العرب هى البحث عن الحقيقة ما دام أن هذه الحقيقة قد قدمت اليهم عن طريق الوحى فى مواضيع عدة من هذه النقط الجوهرية وانما كانت هى للتدليل بالبراهين التحليلية العقلية على هذه الحقائق التى بسطت بطريقة الوحى واستبدال الصورة الأدبية التى صيغت فيها بصورة تتفق مع المناهج الفلسفية ، وذلك هو ما كان يمكن أن يطلق عليه اسم « المشاكل المذهبية »

نعم ان بعض العقول قد أضاعت الغاية المرادة من هذه المشكلات وأخذت تعنى بالفلسفة أكثر من عنايتها بالعقيدة التى كان ينبغى

أن لا تكون الفلسفة الا منهجا لها ، بل ان هذه العقول قد استخدمت الفلسفة في تشويه العقيدة ، ولكن تلك الحركات لم تكن الا الخطوة الثانية في تاريخ الفكر الاسلامي . أما الفكرة الأولى فهي حركة البحوث المذهبية (أى علم الكلام) واذن فمن المهم أن نعرض هنا المباحث العقيدية التى عنها صدرت هذه الحركة ونمت ، وهذا هو الذى سنفعله حين نبسط الهيات انقرآن . »

أخذ الأستاذ « كارادى فو » بعد ذلك يسرد أهم المشاكل الفلسفية التى واجهها القرآن ثم قال كلمته الفاصلة فى حلولها التى فرض الايمان بها على معتنقيه والتى نذكر منها ما يلى :

١ - الألوهية (٢) الوجدانية (٣) القدرة (٤) المخالفة لجميع الموجودات (٥) التنزه عن الانسال (٦) حدوث العالم (٧) علم الاله بكل ما فى الكون (٨) الحياة الآخرة (٩) القضاء والقدر (١٠) الخير والشر (١١) .

ولا ريب أن هذه المشكلات التى أشار القرآن هى خلاصة مباحث الفلسفة فى أرقى مظاهرها . وهذا يؤيد ما ادعيناه آنفا من أن عناصر الفلسفة الاسلامية ليست اجنبية كما يقول الأستاذ رينان وأشياعه ، ولا هى من انتاج العقل الجاهلى كما يقول أنصار فكرة « الفلسفة العربية » وانما هى قرآنية محضة ؛ وسنبين ذلك بالتفصيل فى مواضعه .

فى الحق أن كل من يلقي نظرة فاحصة على القرآن ويتأمل فى آياته الدافعة الى التدبر والتفكير فى شيء عظيم من العمق والحاسة على النظر العقلى ، بل التى ترمى من لم يتعمق فى أسرار الكون بالخلو من اللب تارة ، وبعدم البصر بالأمور تارة أخرى ، يتضح له أن هذا الكتاب الكريم هو أول أسباب تغلغل الفلسفة فى

(١) انظر صفحة ١ وما بعدها من كتاب - ابن سينا « للبارون كارادى فو » .

البيئات العربية ، بل هو أول كتاب سماوى فرض التفكير على أتباعه فرضا ، وأوجب عليهم التفكير فى أسرار الكون وخفايا الوجود ليصلوا من هذا التفكير الى معرفة المبدع الأول، والايمان بواحدانيته المطلقة وقدرته التى لاتحد ومخالفته جميع الموجودات ، والتنزه عن الصّور والانسال ، واتى التيقن بخلود النفس ، وبالعودة الى حياة أخرى تتحقق فيها عدالة الخالق بمجازاة الخير والشرير بما يستحقانه على عمليهما ، وهل الفلسفة الحقّة شيء غير هذا ؟ وهل هناك فرق بين دعوة الفلسفة الى التأمل فى نشأة العالم ومصيره وفى عظمة الكون ونظام تسييره .

وهذه الآيات القرآنية التى تقول « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ؟ » « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات الأولى الأبواب »

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج . والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب » .

تأمل كيف يدعو القرآن الناس الى التفكير فى سير الكواكب مدعنة لنظام رسمته لها حكمة الله العالية ولو تعدت لاصطدم بعضها ببعض ، ولهوت كلها فى لحظة واحدة الى مكان سحيق . وهل مذهب « أنا كساغوراس » الذى يتخذ حكمة الاله الممثلة فى نظام الكون وتسيير الكواكب برهانا على وجوده وكماله شيء آخر غير ما فى هذه الآيات ؟ ثم انظر الى قول القرآن حين ينتقل بالناس من الامر بالتفكر فى الكون الى التأمل فى النفس وما اشتملت عليه من خفايا وأسرار فيقول : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ؟ وهل يوجد أبلغ من هذه الآية فى تقرير مذهب .. « سقراط » المؤسس على حكمة : « اعرف نفسك بنفسك » والذى يرى أن أعمق برهان فلسفى على وجود الاله هو ما ينبع من داخل النفس

البشرية مؤسساً على خيرية الله المثلة في نفوسنا ، والتي تجذبنا دائماً نحو الخير والسمو والجمال ، والذي هو في رأى سقراط أدق وأثبت من برهان « أنا كسباغوراس » المستند الى الحكمة الالهية الخارجية ، لأنه مؤسس على البصيرة التي لاتضل ولا تنخدع على عكس البرهان الأول المعتمد على المشاهدة الحسية التي قد يقع فيها الخطأ والضلال . بل تأمل كيف بلغت أذهانهم الى أن النبات لاينبت الا بواسطة الماء ليفهمهم أن للمسببات أسباباً وللمعلولات عللاً ناشئة عنها ومترتبة عليها فيقول :

« هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون . ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذراً لكم فى الأرض مختلفاً ألوانه ، ان فى ذلك لآية لقوم يذكرون »

هذه هى الطريقة الثالثة من طرق النظر العقلى ، وهى تتبع الاسباب صعوداً فى سلسلتها المحكمة من السبب المباشر الى السبب الاول الذى هو منشأ كل شئ : وليس ناشئاً عن شئ ، وهذا هو مذهب « أرسطو » وتلك هى وسيلته فى كشف أسرار الكون وخفايا الوجود .

أنت ترى إذن « أن القرآن احتوى على هذه الطرق الثلاث وهى خير ما أنتجته العقليات البشرية من مذاهب النظر . والفرق بين القرآن وأولئك الفلاسفة هو أن كل واحد منهم زعم أن رأيه هو وحده الحق ، وأن ما عداه باطل أو منقود . أما القرآن فقد أقرها جميعاً ، لأن الحكمة تقتضى أن توجد للنظر طرق مختلفة ما دامت عقليات الناظرين وثقافتهم مختلفة ، وما داموا مكونين من العامة الذين لا يدركون الا ما يعتمد على المشاهدة ويعتبرونها أقوى دليل

ومن الخاصة الذين لا يتخذون برهان وجود الله من المشاهدة الضعيفة المؤسسة على المحسّات الحائلة ، بل هم يدركون ببصائرهم ذلك الوجود الأقدس ممثلاً في داخل نفوسهم يجتذبهم نحو الخير والسمو .

والآن ينبغي أن نبعث في دعوى البارون كارادى فو أن المسلمين قد صاغوا - منذ الحركة الفكرية الأولى - في قوالب فلسفية حلول المشاكل التى أتى بها القرآن في أسلوب أدبى ، فانها لاتصح الا اذا ثبت ما رواه بعض المؤرخين من أن العرب قد عرفوا شيئاً من المناهج والنظريات انفسية منذ صدر الاسلام أى قبل البدء في الترجمة بأكثر من سبعين عاماً . أما اذا لم يثبت هذا النبأ ، فانه من غير الممكن أن تكون الحركة الفكرية الاسلامية الأولى قد استخدمت المناهج الأجنبية .

على أننا نسائل أنصار هذا الرأى : ما المانع من أن يكون استخدام المناهج الفلسفية الفنية لم يحدث الا بعد الترجمة العباسية ، وأن يكون ما استخدمته حركة المتكلمين هو النموذج الذى ورد فى القرآن للجدل ، اذ أن القرآن لم يقتصر على الأمر بالنظر أو على ابانة طرق التأمل وابتاحتها ، بل قد أعطى الناظرين نماذج كثيرة ليسلكوها ويسيروا على ضوئها في تفكيرهم مثل قوله :

« يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى أرذل العمر لى لا يعلم من بعد علم شيئاً ، ونرى الأرض هامة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج . ذلك بأن الله هو الحق ، وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير . وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور »

وقوله « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيى العظام
وهي رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل
خلق عليم »

وقوله : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا »
الى غير ذلك من الحجج المنطقية الرائعة التى لاتدع منكلا الى
الاقناع الا سلكته حتى يقف المخالف أمام أمرين لا ثالث لهما :
« اما أن يسلم للحق الناصع ، واما أن يعاند ويركب هواه الى
الشطط والضلال . »

مما تقدم يتبين جليا أن الأمة العربية مدينة بالعناصر الأولى
من تفكيرها الفلسفى للقرآن ، وإن ما تألف فى بيئاتها المختلفة من
نظر انما نشأ فى حضن الإسلام وأنه لهذا جدير بأن يطلق عليه
بحق اسم « الفلسفة الإسلامية » . والآن لندرس العوامل التى
تكتافت مع القرآن على تفلسف المسلمين :

لم تكد الفتوحات الإسلامية الأولى تتم حتى امتزج الشعب
الفاتح الفتى بالأمم المغلوبة وتغلغل بدينه ولغته وعاداته فى نفوس
تلك الأمم تغلغل الدم فى العروق ، وبسط عليها من السلطان
الأدبى أضعاف ما بسطه من السلطان السياسى ، فشرعان ما تركت
تلك الأمم لغاتها وآدابها ، وأخذت تتكلم اللغة العربية ، وافتتنت
بشعرها ونثرها ، وجعلت تتباهى بمعرفتها هذه اللغة وتلك
الآداب . غير أن المتأدبين من العرب لاحظوا وفرة اللحن من
الأجانب فى لغتهم على عكس ما تعودت أذواقهم منذ الطفولة سماع
الالفاظ المضبوطة، والعبارات الصحيحة، فدفعتهم الفيرة الى وضع
قواعد تعصم مراعاتها الألسنة عن الخطأ فى النطق . ولما كان لابد
لهم فى وضع هذه القواعد من الاعتماد على أرقى الكتب أسلوبا ،
وأبلغها عبارة ، فقد كان من البديهى أن يتجهوا بادية ذى بدء الى
القرآن الذى هو باجماع فصائحهم فى أعلى مراتب البلاغة ، فعكفوا على

اعرابه ، وتحليل جملة ، ووزن مفرداته في شيء من الدقة ، فخلق فيهم هذا العمل العظيم روح التحليل والتوفيق ، ونبههم الى مرامي الكلمات ومغازي الجمل .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى ان رجال السياسة المسؤولين في الدولة الاسلامية لم يلبثوا أن أحسوا بالحاجة الماسة الى تشريع قانون اسلامي عام يضبط المعاملات المدنية والأحوال الشخصية ، ودستور عادل راق يسوس هذه الشعوب الكثيرة التي ليس فيها تجانس يوجد بينها الا الدين واللغة ، فطلب أولئك المسؤولون الى الفقهاء أن يعكفوا على الكتاب والسنة ليستنبطوا منهما هذا القانون وذلك الدستور ففعلوا ، وكانت تلك الحركة القانونية العظيمة التي برهنت على أن هذا الكتاب قد اشتمل على أرقى عناصر التشريع وأصلحها للانسانية . وفي أثناء هذا التشريع كانوا يحللون عبارات القرآن من جديد بنية أخرى فتبينوا فيها مرامي.

جديدة غير تلك التي بينها وأضعوا القواعد النحوية ، فأوجدت هذه الحركة كذلك ميلا جديدا الى استعمال العقول في الاستنباط ، فاذا أضفنا الى هذا كله تلك الشبه المشككة التي حملها الأجانب معهم الى البيئات العربية وقذفوا بها بين المسلمين ، تبين لنا أن تحكك العرب بالأجانب كان سببا عظيما من أسباب تفلسف المسلمين . لأنه فضلا عن أنه كان سببا مباشرا لوضع القواعد النحوية وتشريع القوانين الدستورية والمدنية ، كان كذلك سببا في فتح باب الجدل والنقاش حول الشبه التي اتجهت الى الاسلام والتي لم يكن للمسلمين بها عهد قبل اتصالهم بالأجانب .

ولما ازدهر الاسلام واستقر سلطان المسلمين ، وسرت فيهم روح المدنية بدأوا يدنون أحداثهم ، ويقيدون معارفهم شأن الأمم الآخذة في الرقي ، فكان بديها أن يحدث بين هذه المعارف المدونة شيء من الخلاف في الرأي والتفكير ، فاختلقت آراء المسلمين حول العرضيات والثانويات الاسلامية منذ ذلك الحين ، ولكنها كانت

كلها اختلافات محصورة في دائرة لاتتعداها ، وهي دائرة الخضوع للكتاب والسنة ، غاية الأمر ان بعضهم أخذ بظاهر الكتاب، والبعض الآخر أباح التأويل ، وهذا طبيعي ما دام في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم ، فدعت الحالة الجديدة الى الحاجة الماسة الى التأليف وتدوين تفسير القرآن والخوض في أدلة وجود الله ووحديته وقدرته الى غير ذلك مما كون علم الكلام الذي كان له فيما بعد شأن عظيم في تاريخ الحركة العقلية الانسانية والذي سنمر هنا بتعريفه وموضوعه بغايته ونشأته وتطوراته وفرقه المتباينة .

نشأة علم الكلام وموضوعه وغايته

رأينا من كل ما تقدم أنه كان للمسلمين فلسفة قبل عصر الترجمة ، وأن هذه الفلسفة قد عالجت موضوعات هامة قبل أن يعرف العرب فلسفة الاغريق ، وذلك مثل وجود الله ووحدانيته وأزليته وأبديته وكماله وقدرته وعلمه واستحالة رؤيته بالحواس ، أو إمكان ذلك ، ومثل خلود الروح والحياة الأخرى والجزاء فيها وغير ذلك من المشاكل العويصة التي دوخت الفلاسفة منذ عهد المدرسة الإليائية الى ذلك الحين ، ورأينا أيضا أن الجدل الذي احتدم حول هذه المشاكل قد سمي في تاريخ الفكر الاسلامي باسم « علم الكلام » وقد رأى الأستاذان « مانك و كارادى فو » هذا الرأي فقروا أن العرب كان لهم فلسفة ولدت ودرجت فى حضن الاسلام تحت اسم « علم الكلام » كما سمي المشتغلون بها بالمتكلمين (١)

فلننظر الآن ما هو حد علم الكلام وموضوعه والغاية المقصودة منه ؟ وما منشأ تسميته ؟ ومن هم وضاعه ؟ وما هى التطورات التى مر بها ؟ .

(١) انظر صفحتى ٣٠٩ و ٣١٠ من كتاب « مزيج من الفلسفتين : اليهودية والعربية للأستاذ « مانك » وصفحة ١٥ من كتاب ابن سينا « للبارون كارادى فو » .

تعريف علم الكلام وموضوعه : حده صاحب المواقف بقوله :
والكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية ، والمراد بالعقائد
ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة الى دين
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، فان الخصم وان خطأناه لانخرجه
من علماء الكلام . أما موضوعه عنده فهو : المعلوم من حيث ما يتعلق
به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا (١)

وحده ابن خلدون بأنه « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد
الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات
عن مذاهب السلف وأهل السنة (٢)

لاريب ان من يتأمل هذين التعريفين يبين له ان بينهما فرقا عظيما
اذ يرى الايجي يعرف علم الكلام بما كان يعرف به قبل تغلب المدرسة
الأشعرية على خصومها أى حين كان يشمل آراء جميع
الفرق من : صفاتية وقدرية وجبرية وغير ذلك . وهو لهذا
يعلق على تعريفه اياه بقوله : « فان الخصم وان خطأناه لا نخرجه
من علماء الكلام . أما ابن خلدون فانه خضع فى تعريفه للأمر الذى
أصدرته الأشعرية باقصاء جميع آراء خصومها عن علم الكلام ،
وباختصاصها أهل السنة وحدهم باسم المتكلمين . وهو لهذا يقول :
والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف
وأهل السنة .

أما غايته فهى الوصول عن طريق البرهان الى دفع الشبه التى
اتجهت الى العقيدة المتلقاة عن الوحي . وقد أجمل الايجي فوائده
والغاية المثل من الاشتغال به فقال : « وهى أمور : الأول الترقى
من خضيض التقليد الى ذروة الايقان » ويرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين أتوا العلم درجات ، الثانى إرشاد المسترشدين بإيضاح

(١) انظر صفحة ٧ من « المواقف » طبعة القاهرة .

(٢) انظر صفحة ٤٠٠ من مقدمة ابن خلدون طبعة القاهرة .

المحجة والزام المعاندين باقامة الحجة . الثمالة حفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين . الرابع ان تنبنى عليه العلوم الشرعية فانه أساسها ، واليه يؤول أخذها واقتباسها . الخامس صحة النية والاعتقاد ، اذ بهما يرجى قبول العمل . وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين (١)

ويرى الايجي أيضا انه إنما سمي « علم الكلام » لأنه بازاء المنطق للفلاسفة ، أو لان أبوابه عنوانت أولا بالكلام فى كذا ، أو لان مسألة الكلام أشهر أجزائه : أو لانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ومع الخصم (٢) .

غير ان هذا التحديد الذى وضعه الايجي للتعريف والموضوع والغاية والتسمية إنما هو ناجم عن نظريته الى علم الكلام بعد عصر الترجمة لا فى نشأته الأولى ابان خلافة عبد الملك بن مروان كما سنبينه فى موضعه . وآية ذلك أن يقول : « أما لأنه بازاء المنطق للفلاسفة أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه ، اذ من المعلوم ان المنطق لم يعرف عند العرب الا فى العصر العباسى . وكذلك التناحر والسفك لم يحدثا حول مسألة الكلام الا بعد نشأة علم الكلام وتسميته كلاما بأكثر من ستين سنة . واذن فذكره اياهما يدل على أن نظرة المؤلف الى علم الكلام متأخرة عن تاريخ نشأته بزمن بعيد . وهذا يحيل أن تكون احدهما علة فى التسمية .

وقد ذهب الأستاذ (اشمولديرس) الى أن المتكلمين هم من اشتغلوا بكلام الاله . وهذه عبارة متموجة يمكن ان تفهم منها مشايعة هذا المستشرق أحد آراء الايجي التى ذكرناها آنفا ، وان يفهم منها كذلك أن كلمة المتكلمين تطلق على من اشتغلوا بالقرآن

(١) و (٢) انظر صفحتي ٨ و ٩ من المواقف طبعة القاهرة .

شرحاً وتأويلاً واستنباطاً ؛ وقد فهم البارون كارادى فو هذا المعنى الأخير فنقده بقوله : لو كان هذا الراى صحيحاً لكان المفسرون والفقهاء والنحويين والأدباء جميعاً متكلمين . وهذا لم يقل به أحد من علماء المسلمين ولا من الباحثين المحدثين (١) والحق بعد كل الذى تقدم هو أن كلمة كلام كان معناها فى أول الأمر كل حوار حول مسألة من المسائل ثم تطورت فأصبح معناها النظر العقلى فى مشكلة من مشاكل الغيبيات .

أما واضعه فيقرر المستشرقون أنه غير معروف ويميلون الى أنه لم يوجد له واضح بعينه وإنما تكون من مجموعة المحاورات الأولى التى دارت حول ماورد فى القرآن من مشاكل فلسفية نص عليها فى آيات متشابهات ، ثم من شبه نتجت بعد ذلك من الأخذ والرد اللذين اتسع مجالهما على توالى الزمن ، ولكن يرون أيضاً أن كبار الفقهاء كابى حنيفة وأبى يوسف قد ساهموا فى تأسيس علم الكلام بقسط وافر . أما الشافعى فقد هاجمه وحمل عليه فى شيء من العنف وإن كان لم يستطع أن يتخلص منه بحكم عقليته المثقفة ومهنته كفقيه عظيم .

أما ظروف نشأته وتطوره فهى تتلخص فى أنه لما وقعت الاضطرابات السياسية وعظمت الفتنة بين المسلمين ، جرف تيارها جميع نواحي الحياة ، فجزؤ الدخلاء والمنافقون على بث شبههم بين المسلمين مستترين خلف حجب الآيات المتشابهة ، محتمين بأمر القرآن الصريح فى إباحة النظر فالجأت هذه الحركة مفكرى المسلمين الى المساهمة مع محاورهم فى مزاولة الجدل واستخدام التأويل .

ومنذ ذلك العهد أخذ المتأدبون يجتمعون حول مشاهير الأساتذة يتلقون عنهم المعرفة ويحاورونهم فى البراهين والشبه ، ومن هذه المحاورات تكون علم الكلام .

(١) انظر صفحة ١٢ من كتاب « الغزالي » تأليف « البارون كارادى فو » .

قال التفتازانى فى شرح العقائد النسفية ما نصه :

« وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى عليه السلام وقرب العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات ، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا انى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، وغلب البغى على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والأهواء ؛ وكثرت الفتاوى والواقعات ، والرجوع الى العلماء فى المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول ، وترتيب الأبواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وإيراد الشبه بأجوبتها ، وتعيين الأوضاح وتبيين المذاهب والاختلافات وسمو ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه ، ومعرفة أحوال الأدلة إجمالا فى إفادتها الأحكام بأصول وفقه ، ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام . . ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون ، حاولوا الرد على الفلاسفة خيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا حقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وحلم جرا الى ان أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات ، وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين (١) وقال ابن خلدون بعد أن ذكر بيانا لأهميات المعتقدات الاسلامية التى ورد بها القرآن وآمن بها الصلدر الأول كما جاءت دون بحث عما عسى أن يكون فى ثنائها من شبه .

هذه أهميات العقائد الايمانية معللة بأدلتها العقلية ، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد اليها

(١) انظر صفحة ٢٢ وما بعدها من شرح العقائد النسفية للتفتازانى طبعة محمود شاكر بالقاهرة .

العلماء وحققها الأئمة الا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد : أكثر مشارها من الآى المتشابهات ، فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة الى النقل فحدث بذلك علم الكلام « (١)

هذا هو مجمل الآراء فى تعريف علم الكلام وموضوعه وغايته وعلّة تسميته وظروف نشأته وتطوره فلننظر الآن نشأة أهم مدارس المتكلمين وأبرز آرائها سالكين فى ذلك نهج الترتيب الزمنى لنشوء تلك المدارس .

الفردية أو أهل العدل :

كانت المشكلة الأولى التى دار حولها الجدل هى مشكلة : القضاء والقدر وما نتج عنها من الآراء المختلفة بإزاء الجبر والاختيار وتحديد ما لدى الفرد من هذا الأخير وهل هو محدود منحصر فى دائرة معينة أو لاحت له فى جميع الأفعال التى من شأن الفرد أن يقوم بها . وأول من قال بالرأى الثانى هو معبد انجهنى ثم عطاء ابن يسار وأبو مروان الدمشقى .

جاء أولئك العلماء بحرية الفرد المطلقة وعززوا ما ذهبوا اليه بالأدلة العقلية ، فأعلنوا انه لامعنى للتكليف ولا للثواب والعقاب الا اذا كانت الحرية مكفولة ، والا لكان التكليف عبثا أو تعجيزا . وكان الثواب منحة من غير استحقاق ، والعقاب ظلما على غير اثم . وقد ايدوا حججهم كذلك بطائفة من الآيات القرآنية تنص على ان الفرد مختار فيما يسلك فى حياته من سبل ، مستول عما يبرز من أفعال ، وذلك مثل قول القرآن : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . و « اعملوا ما شئتم » « بل سولت لكم انفسكم أمرا » « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » . « كل نفس بما كسبت رهينة »

(١) انظر صفحة ٤٤ من مقدمة ابن خلدون .

« من يعمل سوءا يجزيه » « كل امرئ بما كسب رهين » « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره • ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره »
 « ربنا ظلمنا أنفسنا » « انى كنت من الظالمين » « رب انى ظلمت نفسى » •

ولما كان خلفاء بنى أمية يدينون بأن كل شيء قد أثبت فى سجل القدر قبل وقوعه ، وأن فريقى الناجين والهالكين قد عينا فى أم الكتاب التى لامحو فيها ولا اثبات ، وبالتالى ليس فى وسع الفرد إلا ان يخضع لهذا القدر المحتوم ، فقد سخطوا على القائلين بهذا الرأى وتعقبوهم فأمر عبد الملك بتعذيب معبد ثم بقتله فى سنة ٨٠ هـ بحجة أن مذهبه أحدث اضطرابا فى الامة الاسلامية، وقد تبع هذا الرأى رغم معارضة الخلفاء اياه عدد من خاصة المفكرين ، منهم أبو مروان الدمشقى الذى أمر هشام بن عبد الملك بصليبه على باب دمشق • أما عطاء بن يسار فقد فر وتوفى وفاة طبيعية عند نهاية القرن الأول الهجرى •

ولما كان الحديث الشريف صريحا فى أن القدرية هم خصماء الله فى القدر وانهم مجوس هذه الامة فقد أطلق أنصار القضاء المحتوم على أنصار حرية الفرد اسم « القدرية » ليكونوا المقصودين بالحديث لأنهم خاصموا الله فى قدره وأسندوا الى أنفسهم القدرة على الاستقلال بالأفعال، غير ان هؤلاء الخصوم لم يرتضوا لانفسهم هذه التسمية واعدلوا أن القائلين بالقدر خيرهم وشرفهم أولى منهم بهذه التسمية • وبالتالى : هم أولى بأن يكونوا مجوس هذه الامة • أما هم فجدديرون بأن يطلق عليهم اسم : اصحاب العدل لانهم وحدهم انصاره الحقيقيون ، اذ أن العدل الحقيقى لا يكون الا حيث تتحقق الحرية الكاملة فى الافعال ، والا فهل من العدالة ان تعاقب فردا على ما أجبرته على فعله ؟

المعتزلة :

ظهورها ومنشأ تسميتها :

أخفت الاضطهاد صوت انصار حرية الفرد زمنا ، فظلت البيئات العلمية تتناقل هذا الرأي وتتجادل سرا حتى دخل يوما رجل على الحسن البصري فقال يا امام الدين : لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون اصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل - على مذهبهم - ليس ركنا من الايمان ، ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الامة . فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول : ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو واصحابه معتزلة .

هذه هى الاقصوصة الشهيرة التى يرجع اليها مؤرخو الحركة العربية نشأة المعتزلة وتسميتها وقد ردها الاستاذ هـ . س . «نيتبرج» فى دائرة المعارف الاسلامية الفرنسية فصرح بانه يستبعد ان يتباهى زعماء المعتزلة باسم وضعه لهم خصومهم ورموا به الى ان هؤلاء الزعماء قد حادوا بأرائهم عن الطريق السوى كما اعلن اهل الحديث هذه التسمية فيما بعد ليرفعوا من شأن الجماعة ويحطوا من شأن خصومهم . وعند هذا المستشرق ان منشأ هذه التسمية سياسى ، وأن واصلا ليس أول من سمي معتزلا كما تزعم الاقصوصة السابقة ، وانما هذا الاسم يصعد فى تاريخ الاسلام الى سنة ٣٥هـ حيث بدأت الفتنة السياسية : وامتنع عدد من اكابر الصحابة عن

مبايعة على ، وبإيعه عدد عن طيب خاطر ، وعدد من وراء قلوبهم ، وظل كثير منهم على الحياد ، فتناقلت الألسنة أنهم اعتزلوا الخصومة القائمة ، ثم أخذت هذه الكلمة تتطور وتضطرب شيئا فشيئا بالصيغة السياسية الى ان كون سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر ومحمد ابن مسلمة وأسامة بن زيد حزب المحايدين ورفضوا علنا مقاتلة على كما رفضوا القتال في صفه وان كانوا أعلنوا أنهم معه بقلوبهم ، وانهم يجلبونه ويثقون فيه فأطلق عليهم اسم « المعتزلة » وكان ذلك اساسا لتسمية المعتزلة الذين اتوا بعد ذلك .

ويعلق ذلك الاستاذ المستشرق على هذا بقوله : واذن فمعتزلة السياسة قد سبقوا معتزلة الفكر . والأولى هي التي كونت الثانية لاسيما أن مسألة المنزلة بين المنزلتين التي هي سبب نشأة الاعتزال النظري لم تكن الا مسألة سياسية تتعلق في عمقها ببعض مشاهير الاشخاص الذين ساهموا في القتال . وليس ادل على ذلك من الأمكنة التي تشغلها شخصيات على وعائشة وطلحة والزبير في محاورات واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهما من زعماء المعتزلة وفوق ذلك فان هؤلاء الزعماء السياسيين كانوا في نظر اولئك العلماء المعتزلين مؤمنين أتقياء ، ولكن الحرب التي اشتعلت بينهم شطرتهم شطرين متعاديين : أحدهما على حق ، والآخر على باطل ، لان الحق لا يتعدد وهذا يقتضى أن يكون أحد الفريقين آثما ولكننا لانعرف أيهما الآثم ، فينبغي أن يترك أمرهما لمن يعلمه ؛ أما نحن فواجبنا ان نقف على الحياد وان نحكم بأن احد الفريقين فاسق لا تقبل شهادته ، بل ان عمرو بن عبيد - فيما يرى أهل الحديث - كان اقصى على هذين الفريقين واصل ، اذ صرح بأن كل من اشترك في واقعة الجمل فاسق لأنه ارتكب كبيرة لما كان قد تقرر أن منزلة مرتكب الكبيرة بين منزلتي الكافر والمؤمن ، فقد ظل كل هؤلاء المحاربين بين الكفر والايمان . وبما أن هؤلاء المحاربين هم أماسلاف العلويين ، أو اسلاف الأمويين ، فقدوجب ان يكون اخلافهم على باطل

ومن هذا يتضح ان نشأة الاعتزال النظرى كانت اول الامر دعاية للعباسيين قبل استيلائهم على العرش . ولهذا حينما ظهرت الدعوة العباسية كان انصارها ينادون علنا بوجوب اعتناق آراء المعتزلة ، وأن هذه الآراء ظلت آراء البلاط العباسى زهاء قرن كامل .

وكما أرجع هذا المستشرق نشأة الاعتزال الى السياسة ارجع كذلك اليها نشأة الجبرية حيث رأى ان جهنم بن صفوان الذى كان ينادى بالجبرية المطلقة كان من دعاة الامويين دفعوه الى المخاصمة المعتزلة الذين كانوا يقولون بحرية الفرد التى كانت متناقضة مع عقيدة ملوك بنى أمية ومتلازمة مع انصار الانقلاب المنتظر .

ونحن لانستبعد أن يكون كل ذلك حقا لان تعذيب معبد ثم قتله بأمر عبد الملك بن مروان ؛ وصلب أبى مزوان الدمشقى على باب دمشق بأمر هشام بن عبد الملك ، وضعف هذه الحركة فى عهد الامويين ، وانتعاشها وتباهى انصارها بها فى عصر العباسيين . وكذلك صداقة أبى جعفر المنصور لعمر بن عبيد وشهادته له بالسمو والنزاهة فى قوله : « كلکم يطلب صيد ؟ غير عمرو بن عبيد » واحتضان المهدي والرشيدي والمأمون لرؤساء المعتزلة فى عصورهم وعلان المأمون فى غير موارد أنه يدين بالآراء الاعتزالية ، وتعذيبه بعض الفقهاء واهل السنة الذين لم يدينوا بآرائه كل ذلك يدل فى فى وضوح على صحة ما ذهب اليه هذا المستشرق .

غير ان العباسيين لم يكادوا يستولون على العرش حتى التفتوا الى العلويين ليقضوا عليهم كما قضوا على الأمويين . وكانت هذه الحركة ايضا فى حاجة الى دعاية فاوحوا الى رؤساء المعتزلة ان يخاصموا الشيعة ويشهروا بهم . فأتاعهم أكثر معتزلة البصرة - وعلى رأسهم عمرو بن عبيد - من غير قيد ولا شرط ، وشذ عدد آخر عن هذا الأمر وأبى ان يكون لعبة فى ايدى السياسة ، فأعلن

انه لا يذم الا المفرطين فى التشيع ، أما المعتدلون فهم على حق ، فكان ذلك أحد اسباب اختلافات المعتزلة وتفرقهم الى هذه الفرق التى سنشير اليها هنا .

فرقها المختلفة

(١) الواصلية أصحاب واصل بن عطاء . (٢) العمرية أصحاب عمرو بن عبيد (٣) الهذيلية أصحاب أبى الهذيل العلاف . (٤) النظامية أصحاب ابراهيم بن سيار النظام (٥) الاسوارية أتباع الاسوارى . (٦) الاسكافية اتباع أبى جعفر الاسكاف . (٧) الجعفرية أصحاب الجعفرين : ابن مبشر وابن حرب . (٨) البشرية أنصار بشر بن المعتمر . (٩) المزدرية أتباع عيسى بن صبيح المزدار . (١٠) الهشامية أصحاب هشام بن عمرو القوطى (١١) الصالحية أصحاب الصالحى (١٢) الحابطية أتباع احمد بن حابط (١٣) الحديبية هم اتباع فضل الحديبى . (١٤) العمرية هم أصحاب معمر بن عباد السلمى (١٥) التمامية هم أصحاب تمامة بن أثرس النميرى (١٦) الخياطية أتباع الحسين بن أبى عمرو الخياط (١٧) الجاحظية هم أنصار عمرو بن بحر الجاحظ (١٨) الكعبية هم اتباع ابو القاسم بن محمد الكعبى . (١٩) الجبائية هم أنصار أبى على الجبائى (٢٠) البهشمية أنصار أبى هاشم (١)

نبذة من تاريخ مدارسها :

لم يكد القرن الثالث يحل حتى كان المعتزلة قد كونوا مذاهب ذوات صبغات خاصة تمكنها من ان تجابه خصومها مجابهة الندد للند ، وأسسوا لهم مدارس خصبة لم تلبث ان ازدهرت وآتت

(١) انظر صفحة ١٥ وما بعدها من المواقف للإيجى وصفحة ٤٨ وما بعدها من الجزء الأول من كتاب الشهرستانى ، وصفحة ٤٠ وما بعدها من كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشرىين للإمام فخر الدين الرازى .

ثمّارها فى البصرة وبغداد والقاهرة وسوريا والاندلس : وكان من الطبيعى ان تنتج من هذه الحركة القوية مجادلات واختلافات ، وأن تتفرع من كل مدرسة فروع متباينة فى آرائها العلمية ونزعاتها السياسية ، وهذا هو الذى حدث بالفعل .

ففى البصرة مثلاً انشأ يوسف بن عبد الله الشحام وابو على الاسوارى وآخرون دعاية كبرى لمذهب أبى الهذيل كما قام عباد ابن سليمان بمناصرة مذهب الفوطى ، وابراهيم بن اسماعيل المعروف بابن عليّة بمناصرة مذهب الأصم . ثم انفرد النظام من بين تلاميذ أبى الهذيل فأسس مذهبه الخاص الذى كان من دعائه فيما بعد عمرو بن بحر الجاحظ . وفى النصف الأخير من القرن الثامن كان ابرز معتزلى البصرة الجبائى الذى أثرت مدرسته فى كثير من شباب عصره ، ولكن لم يكد القرن الرابع يبتدىء حتى تفوقت مدرسة ابنه أبى هاشم الذى كان من تلاميذه ابو عبد الله الحسين ابن على البصرى المتوفى فى سنة ٣٦٩ هـ - سنة ٩٧٩ م وابو الحسين الأزرق التنوخى المتوفى فى سنة ٣٧٧ هـ - سنة ٩٨٧ م وابو اسحاق ابراهيم بن عباس البصرى وتلميذه القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمدانى الذى ارتحل فى سنة ٣٦٠ هـ الى الرى وأسس فيها مدرسة هامة ثم توفى فى سنة ٤١٥ هـ - ١٠٢٤ م

وفى بغداد أسس بشر بن المعتمد المتوفى سنة ٢١٠ هـ - سنة ٨٢٥ م أول مدرسة اعتزالية فى تلك الحاضرة . وقد خالف مبادئ العباسيين وتشجيع لعل فاضطهده هارون الرشيد ، ولكن المأمون الذى كان يقول بتفضيل على أبى بكر قد منح هذه المدرسة حمايته ومساعدته فقويت وكثر انصارها الأذكياء الذين نخس منهم بالذكر ثمانية بن أشرس المتوفى فى سنة ٢١٠ هـ سنة ٨٢٥ م وقد تفرعت من هذه المدرسة فروع أخرى اتفقت فى بعض المبادئ واختلفت فى البعض الآخر . ومما اتفقت فيه القول بخلق القرآن

والحملة العنيفة على خصوم ذلك الرأي . وهذا هو احد اسباب حماية المأمون لهذه المدرسة بفروعها المختلفة لأنه كان من انصار القول بخلق القرآن ، غير أن هذا الرأي كان شؤماً على اصحابه ، اذ أن المتوكل الذي لم يكن يدين به هجرهم بين أيدي خصوم قساسة حملوا عليهم وشهروا بهم كابن الراوندى الذي ترك الاعتزال فى النصف الأخير من القرن الثالث والتحق بالرافضية المغالية وكتب ضد المعتزلة نقداً عنيفاً عزا اليهم فيه آراء لم تدر لهم بخلد، فبرهن بذلك على بعده عن النزاهة والانصاف .

ومن المدارس الاعتزالية التى نشأت فى بغداد مدرسة عيسى جعفر بن مبشر المتوفى فى سنة ٢٣٤ هـ سنة ٨٤٨ م ، وجعفر ابن حرب المتوفى سنة ٢٣٦ هـ - ٨٥٠ م . ومدرسة محمد بن شداد المسعى زرقان المتوفى فى سنة ٢٧٨ هـ - ٨٩١ م . ومدرسة ابي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط المتوفى فى نهاية القرن الثالث والذي كان فيما يظهر اعلم اهل عصره بتاريخ المعتزلة كما يشهد بذلك كتاب الانتصار . . ومدرسة أبى بكر احمد بن على الاخشيذ المتوفى فى سنة ٣٢٠ هـ ٩٣٢ م ، ومدرسة أبى القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي تلميذ الخياط الذى بدأ مذهبه فى بغداد ثم ارتحل الى نيسف فأسس فيها مدرسته الخاصة وتوفى بها فى سنة ٣١٩ هـ - ٩٣١ م .

وفى اصفهان انشأ أبو بكر محمد بن ابراهيم الزبيرى وهو من انصار ابي الهذيل دعاية للاعتزال وقد توفى فى القرن الرابع .

وفى القرن الرابع نشأت دعايات لمختلف المذاهب الاعتزالية فى مدن : قرميسين وجرجان ونيسابور ، وغيرها . وكل هذه المذاهب تعتبر فروعاً للمدرسة البغدادية العامة . وفى القرن الخامس بدأت المذاهب الاعتزالية تندمج فى الزبيرية . ويعتبر الزمخشري المتوفى فى سنة ٥٣٨ هـ - ١١٤٣ م اشهر زعماء متأخري المعتزلة فى

القرنين : الخامس والسادس ، ولكن اندماج هذه المذاهب فى الزيرية لم يقض عليها ، بل ظلت حية الى عهد الاجتياح المغولى .

وفى مصر كان ابراهيم بن اسماعيل الملقب بابن عليه الذى رايناه فى البصرة خصما لمدرسة العلاف والمتوفى فى سنة ٢١٨ هـ - ٨٢٣ م أول المعتزلة اذ اسس مدرسته فى أوائل القرن الثالث وتبعه فيها حفص الفرد الذى ظل ممثلا للآراء الدينية الرسمية فى الدولة طول مدة محنة الوثائق ، غير ان الخياط اعلن فسوقه وخروجه على الشريعة .

وفى الاندلس كان أبوبكر فرج القرطبى أول من نشر المبادئ الاعتزالية ، وذلك بعد ان ارتحل الى الشرق وتلقى العلم على الجاحظ . واذن ؛ فالمبادئ التى اذاعها فى الاندلس هى المبادئ الجاحظية أو بعبارة ادق : النظامية محسورة بعض الشيء ، ولكن هذه المبادئ لم تلبث ان امتزجت فى تلك الاصقاع بالباطنية وخالطتها عناصر اجنبية خطيرة لم تخطر لأصحابها الأولين ببال (١)

لمحة عن أشهر زعمائها

واصل بن عطاء

هو أبو حذيفة الغزال واصل بن عطاء ، وقد ولد فى المدينة فى سنة ٨٠ هـ - سنة ٦٩٩ م وكان من موالى بنى مخزوم أو بنى ضبة ثم اعتق . وعلى أثر تحرره سافر الى البصرة فالتحق بمدرسة الحسن البصرى . واذا ذاك اتصل بهم بنى صفوان وبشار بن برد الذى كان كثيرا ما يسخر من طول عنقه فيقول : ان واصلا يحمل رأسه فوق عنق زرافة ، ولكن صلت بهؤلاء الرجال الثلاثة لم تلبث ان فترت ثم انقطعت .

(١) انظر صفحة ٨٤١ وما بعدها من المجلد الثالث من دائرة المعارف الاسلامية الفرنسية .

كان واصل حسن الخلق نزيها محسنا حتى انه - لفرط احسانه على الغزالات الفقيرات لقب بالغزال . وكان زاهدا في المال فلا يتقاضى منه الاما هو من حقه . وكان فصيحاً قادراً على امتلاك ناصية الكلام الى حد انه - للثغة في حرف الرءاء - قد استطاع ان يتجنب هذا الحرف في خطبه ودروسه ، بل في محادثاته العادية وقد كان تلميذا للحسن البصري الى ان وقع بينهما الخلاف في مسألة « المنزلة بين المنزلتين » فافترقا كما أسلفنا . واخيرا توفى في سنة مائة واحدى وثلاثين هجرية .

ويعتبر واصل المؤسس الاول لفرق المعتزلة وان كان معبد الجهنى وعطاء بن يسار وابو مروان الدمشقى وانصارهم قد سبقوه الى مبدأ حرية الفرد . كان السبب الذى تذرع واصل بأنه هو الذى دفعه الى الاعتزال هو تنزيه الاله عن جميع شوائب الظلم والعجز والتعدد . فلكى ينفى شائبة الظلم قال بقدرة الفرد على جميع افعاله لتتحدد مسؤوليته فتتحقق العدالة بعقابه وثوابه . ولكى ينفى شائبة العجز عن الاله قال بانه قدر الشرور المسادية كالامراض والالام والموت ولكنه لم يقدر الشرور الأخلاقية لأنه فى الحالة الأخيرة يكون قد قدر مايكرهه ولا يفعل ذلك الا العاجز ، ولكى ينفى شائبة التعدد قال بنفى جميع الصفات لأن ثبوتها يتنافى مع الوجدانية .

لم تكن مدرسة واصل اولى مدارس المعتزلة فحسب ، بل كانت أهم المدارس التى ظهرت فى عصر ما قبل الترجمة على الاطلاق . وقد ظلت مستمتعة بالحياة والانصار الى ان خفت حركة الاعتزال فى عهد المدرسة الأشعرية .

عمرو بن عبيد

هو ابو عثمان عمرو بن عبيد بن رباب وهو مولى بنى تميم وكان جده رباب من سبى كابل من رجال السند ولا يعرف تاريخ مولده

بالضبط وانما كل ما عرف من هذا التاريخ هو انه كان معاصر الواصل
ابن عطاء وانه توفى فى سنة ١٤٤ هـ وانه كان بعد وفاة واصل
شيخا للمعتزلة وان له خطبا ورسائل لها قيمتها وانه قد بلغ من
الصراحة والنزاهة وعزة النفس والنبل حدا لا يكاد يوجد لدى
معاصريه جميعا . ومن دلائل ذلك انه مثل يوما بين يدى ابي جعفر
المنصور فقال له الخليفة : عظمى فوعظه فأمر له بعشرة آلاف فقال
لا حاجة لى فيها . قال ابو جعفر : والله لتأخذنها . قال : لا والله
لا أخذها . وكان المهدي حاضرا فقال : يحلف أمير المؤمنين وتحلف؟
فالتفت عمرو الى ابي جعفر فقال : من هذا الفتى ؟ قال : هذا
محمد ابني وهو المهدي ، وهو ولي عهدي . قال : أما والله لقد
ألبيسته لباسا ماهو من لباس الأبرار . ولقد سميته باسم ما
استحقه عملا ، ولقد مهدت له أمنع ما يكون عنه . ثم أقبل عمرو على
المهدي فقال : نعم يا ابن اخي . اذا حلف ابوك احثه لأن اباك اقوى
على الكفارة من عمك ، فقال له المنصور . هل لك من حاجة يا ابا
عثمان ؟

قال : نعم . قال : ماهي ؟ قال : ألا تبعث الى جتى آتيك . قال :
اذن لانتلقى قال : هي حاجتى . فمضى وأتبعه المنصور بطرفه ثم
قال :

كلكم يمشى رويد * كلكم يطلب صيد * غير عمرو بن عبيد
وقد دخل على المنصور بعد ما بايع للمهدي فقال له : عظمى
يا عمرو . فقال يا أمير المؤمنين ان الله أعطاك الدنيا بأسرها . فاشتر
نفسك منه ببعضها . وان هذا الذى فى يدك لو بقى فى يد غيرك
لم يصل اليك فأحذر ليلة تمخض عن يوم لا ليلة بعده .

أما مذهبه فهو يشبه مذهب واصل فى النظريات العقلية
ولا يختلف عنه الا فى مبادئه السياسى الذى يقضى بتفسيق الفريقتين
المتحاربتين من المسلمين .

أبو الهذيل العلاف

هو محمد بن الهذيل العبدى العلاف • ولد فى البصرة فى سنة ١٣٥ هـ - سنة ٧٥٢ م وكان من موالى بنى عبد القيس • ولما شب تلقى العلم فى بغداد على عثمان بن خالد الطويل أحد تلاميذه واصل بن عطاء • وكان فى زمانه شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والمناظر عليها • وكان من أشهر أهل زمانه فى النقدة على الجدل • وقد حدثنا المؤرخون انه لم يكد يستقر فى بغداد حتى بلغت شهرته مسمع المأمون فقربه من مجلسه • وجعل يثير بينه وبين خصومه وانصاره مناظرات علمية جدية ، وكذلك طالما كان الجدل يشتعل بينه وبين هشام بن الحكم زعيم الروافض فى ذلك الحين • وقد اعتبر العلماء أن الهذيل أول منشئ الاعتزال الفلسفى المؤسس على الاطلاع الواسع • واخيرا توفى أبو الهذيل فى سنة ٢٢٦ هـ - ٨٤٠ م أو فى سنة ٢٣٥ هـ - سنة ٨٤٩ م أى عن احدى وتسعين سنة فيما يرى الاول ، ومائة سنة فيما يرى الثانى • وقد رجع الاستاذ كارادى فو فى دائرة المعارف الاسلامية الرأى الأول •

كتب أبو الهذيل كثيرا من المؤلفات ولكنها فقدت جميعها ، وكل ماوصل الينا من آرائه هو منقول عن تلاميذه وخصومه وعن المؤرخين المحايدين •

غير ان ماوصل الينا من هذه الآراء يدلنا دلالة واضحة على ان المترجمات الاغريقية كانت قد بدأت تعمل عملها فى البيئات الاسلامية ، اذ لا يكاد الباحث يتأمل فى آراء أبى الهذيل حتى يتبين له انها قد غذيت بعناصر جديدة لاعهد للقدماء بها ؛ فهو مثلا لم يعتنق الرأى القديم القائل بنفى الصفات بتاتا • بل قال بأن البارى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، وهلم جرا • وقد تأثر فى هذا الرأى بقول الفلاسفة : ان ذاته واحدة لا كثرة

فيها بوجه ، وإن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته ، بل هى ذاته ، وترجع الى السلوب أو اللوازم .

وقد علق الشهرستاني على هذا الرأى بقوله : « والفرق بين قول القائل عالم بذاته لا يعلم ، وبين قول القائل : عالم يعلم هو ذاته ان الأول نفى الصفة ، والثانى اثبات ذات هو بعينه صفة أو اثبات صفة هى بعينها ذات واذ اثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبى هاشم (١) .

وهذه الصلة التى يعقدها الشهرستاني بين وجوه أبى الهذيل وأحوال أبى هاشم وقانيم المسيحيين لها وجاهتها فيما أرى على الرغم من ان الاستاذ : كارادى فو ، يقول أنه لايرضى هذا التشبيه ولو أنه عاى نقده للشهرستاني لناقشناه فيه ولكنه قد ساقه على عواهنه ، أما نحن فبرهاننا ما اسلفناه فى الجزء الثانى من الفلسفة الاغريقية من أوصاف للأقانيم المسيحية تشبه كثيرا وجوه أبى الهذيل وأحوال أبى هاشم ، فليرجع اليها الباحث فى مواضعها .

ومن ابرز آرائه التى تأثر فيها بالفلسفة الاغريقية قوله : انى لا اقول بحركة لا أول لها ولا آخر . ولكنى أقول بسابقية السكون على الحركة وتلوه اياها ، وبأن بدء الخلق هو بدء هذه الحركة ونهايته نهايتها . وهذا تصوير من بعض الوجوه للنظرية الاغريقية التى ترجع الى الحركة ابراز كوامن الهبولى الأزلية وتسييرها من القوة الى الفعل ، وتوليد الشخصيات المختبئة فى المتحركات . وانما نقول من بعض الوجوه لأن النظرية الاغريقية تصرح بأزلية الحركة وابديتها على عكس رأى أبى الهذيل . ومن هذه الآراء أيضا : تقسيمه الكلام الالهى الى قسمين : الأول لا فى محل ، وهو ما يتعلق بالخلق والايجاد ؛ فان قول البارى : ليكن كنذا ليس فى محل لعدم وجود المحل اذ ذاك . والقسم الثانى فى محل وهو ما يتعلق بالأمر والنهى

(١) انظر صفحة ٥٦ جزء اول من الشهرستاني .

ومنها كذلك قوله : بان المقتول لا يموت باجله وانما قبله .
وقوله : بان العقلاء من اهل الفترة غير ناجين لان العقل السليم
هو وحده مناط التكليف .

هذا وله نظريات اخرى غير مذكرونا ، ولكننا نكتفى بهذا القدر

المنظمام

هو ابو اسحاق ابراهيم بن يسار بن هانى وقد لقبه الجرجاني
بأحد شياطين القدرية . ولا يعرف مالدينا من كتب التاريخ المعتمد
متى ولد ، وانما كل ما يعرف عن حياته الخاصة هو انه نشأ فى
البصرة وتلقى النظر على ابي الهذيل العلاف وتابعه فى حملته على
المانوية ، وانه عنى عناية فائقة بالرد على الدهرية ، بل خصص لذلك
شطرا عظيما من حياته ومجهوداته وانه أمضى السنين الخصبة
الاخيرة من حياته فى بغداد ، وانه طالما أشعل لهيب الجدل فى تلك
الحاضرة بينه وبين زعماء المرجئة والجبرية واهل السنة والفقهاء
وأنه حينما اشتهر بعلمه وذكائه انفصل عن مجلس استاذ الهذيل
واسس مذهبه الخاص الذى كان له على معتزلة بغداد اثر عظيم
الشان ، وانه هو الذى خلق أهم المشكلات التى كانت موضع الجدل
فى عصره ، وهو الذى وجه أعوص الاعتراضات الى أهل السنة ؛ وانه
خصومه كانوا يشنعون عليه زاعمين انه دهرى رغم ما صوبه الى
الدهرية من سهام الطعن والتجريح ، وأن الخليفة المأمون كان يشغف
بسماع مناظراته مع ابي الهذيل . وقصارى القول انه كان حوالى
سنة ٢٢٠ هـ ساطعا فى سماء البيئات الاسلامية المثقفة ، وانه توفى
فيما بين سنتى ٢٢٠ و ٢٣٠ هـ - ٨٣٥ و ٨٤٥ م .

اما آراؤه الخاصة فقد كانت متأثرة بالفلسفة الى حد بعيد
كآراء كل معتزلة عصر الترجمة . ولهذا يحدثنا الشهرستاني انه
قرأ كثيرا من كتب الفلاسفة وخط آراءهم بآراء المعتزلة .

غير انه لما كانت كتبه قد فقدت ولم يبق منها الا شذرات متفرقة نقلها الينا عنه تلميذه الجاحظ فاننا نرى انفسنا مضطرين الى الاحتياط مما نسب اليه من آراء لاسيما وان مؤرخى الحركة العقلية عند العرب قد عزوا اليه آراء كثيرة، بعضها مختلق، والبعض الآخر مشوه أو محرف ونموذج ذلك التشويه ما نسبته اليه البغدادى فى كتابه « الفرق » من آراء تعتبر — كما يقول احد المستشرقين — غاية فى الزيف والتضليل وسوء النية ويرجح ان يكون البغدادى قد نقلها عن ابن الراوندى .

ينبغى — قبل ان نجمل آراء النظام الخاصة — ان نشير الى أن فكرتين هامتين قد غلبتا عنده كل ماعداهما وهما : فكرة التوحيد البرىء من جميع شبه التعدد وعلائق التألف مهما ضوّلت ، وعلى أى حال فرضت . وفكرة جعل القرآن هو المصدر الأوحد للالهيّات والأخلاقيات ، وقد ادخلته هذه المغالاة فى مخاصمات عنيفة مع جميع الفرق المعاصرة له حتى المعتزلة انفسهم .

يتلخص أهم هذه الآراء التى انفرد بها فيما يلى :

١ — قوله : بأن القبح ليس مقدورا لله . وحجته فى ذلك أن الاولين قالوا : ان الله قادر على الأفعال القبيحة ، ولكنه لا يفعلها لقبحها ، فقال لهم اذا كان القبح مانعا من نسبة الفعل اليه فانه يجب ان يكون مانعا من نسبة الامكان اليه ايضا . ولما اعترض عليه بأن هذا يستلزم ان تحد قدرة الله أجاب بأن القول الآخر يستلزم أن يحد فعله ولا فرق بين الحالتين .

٢ — قوله : ان الانسان فى الحقيقة هو النفس ، والبدن قالبها ، وان النفس جسم لطيف مشابك للبدن او مداخل للبدن بأجزائه مداخله المائية فى الورد ، والدهنية فى السمسسم والسمنية فى اللبن (١)

(١) انظر صفحة ٦٢ من الجزء الاول من الشهرستانى .

ويعلق الشهرستاني على هذا الرأي بما يفهم منه أن مبدأه محاكاة للفلاسفة « الميتافيزيقيين » ولكن النظام قصر عن فهم مبادئهم فمال الى الطبيعيين منهم وجاراهم فيما قرروه .

ولو أن النظام كان قد قرر أن النفس فى البدن كالماء فى الورد والدهن فى السمسم والسمن فى اللبن لكان مارماه به الشهرستاني صحيحا ، ولكن بما أنه يقرر أن النفس فى البدن كالمائية والدهنية والسمنية - والفرق بين النوعين جلى - فنحن نرى انفسنا بإزاء هذا مضطرين الى الاحتياط من تهمة الشهرستاني .

٣ - قوله : بنظرية الظهور والكمون التى طعن عليه من أجلها كثير من خصومه الذين لم يفهموه والتى لم تكن فى الحقيقة الا معولا قاسيا استعمله فى هدم مذهب الدهرية

٤ - تصريحه بأن اعجاز القرآن منحصر فيما أنبأنا به من أخبار ماضية ، ومعلومات ضرورية لنا ، وما احتواه من مغيبات واسرار لافى أسلوبه الذى كان من الممكن أن يحاكيه البشر لو لم يصرفهم الله عن هذه المحاكاة ، وتلك فكرة سرفطائية بينة الخطأ .

٥ - قوله كل شيء فى الكون خاضع لناмос طبيعى ولا يوجد بين الكائنات كائن حر فى فعله وتركه الا الانسان وحده .

٦ - رأيه القائل بنفى الجزء الذى لا يتجزأ وبقبول الأجسام انقسامات لا تتناهى .

٧ - قوله : بأن الأعراض من : طعوم والوان وروائح اجسام . وهذا رأى الاخير متأثر برأى الذريين من فلاسفة الاغريق انقائل بأن الطعوم والالوان والروائح مؤلفة من ذرات اجتمعت بكميات معينة وعلى حالة : خاصة .

٨ - تصريحه بأن كلام الاله جسم مخلوق ، وكلام الانسان أعراض وغير ذلك من الآراء التى قد يكون غيره شاركة فيها ، ولكنها لم تشتهر عن هذا الغير اشتهاها عنه .

فضل بن الحديب وأحمد بن حابط .

هما من تلاميذ النظام وقد زادا على مذهبه ان للعالم خالقين :
احدهما قديم وهو البارى والثانى محدث وهو المسيح بدليل قول
القرآن . « اذ تخلق من الطين كهيئة الطير » وان المسيح هو الذى
سيحاسب الناس يوم القيامة ، وانه هو المقصود بقول القرآن :
« وجاء ربك والملك صفا صفا » وهو الذى يأتى فى ظلال من الغمام .
وهو المعنى بقوله تعالى « أو يأتى ربك » وهو المراد بقول النبى
عليه السلام : ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن . وانفرد
احمد بن حابط عن صاحبه بقوله : ان المسيح تدرع بالجسد
وهو الكلمة القديمة المتجسدة . »

وقد قالوا ايضا بالتناسخ ، فزعموا ان البارى قد خلق الناس
جميعا أصحاء عقلاء فى دار قبل هذه الدار وأسبغ عليهم نعمه وكفهم
بأوامر اطاعة فيها كلها فريق ، وعصاه فيها كلها فريق ثان واطاعه
فى بعضها دون البعض فريق ثالث ، فبقى الفريق الاول فى تلك
الدار السعيدة ، وأدخل الفريق انشانى النار . وأقر الفريق الثالث
فى هذه الدار على صور تختلف باختلاف افعالهم . فمن كانت آثامه
أثيخ ، ولا تزال هذه الحيوانات تعود الى الدنيا مرة بعد أخرى مادامت
أثيخ ولا تزال هذه الحيوانات تعود الى الدنيا مرة بعد أخرى مادامت
آثامها تصحبها .

ومما اثر عنهما ايضا تأويل الحديث التائل بأنكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر بأن الذى سيمرى كالقمر هو العقل
الفعال الذى قال به انفلاسفة (١)

(١) انظر صفحة ٦٧ وما بعدها من الجزء الاول من كتاب الشهرستانى .

عمر بن بحر الجاحظ

هو المتوفى فى سنة ٢٥٥ هـ وهو أول موسوعى فى البلاد الاسلامية وكان فى مبدأ شبابه تلميذا للنظام فتلقى عنه العلم وتأثر بأرائه . ولما نضح صار رئيسا لمدرسة البصرة الاعتزالية ، وقد كتب عددا عظيما من الكتب فى كثير من الفنون والعلوم المختلفة كالادب والخطابة والتوحيد والفلسفة والتاريخ الطبيعى والجغرافيا . وقد امتازت كتبه بمميزات كثيرة كالدقة والنقد وصوغ المعانى القوية فى الفاظ انيقة ، وكتجميل آرائه بزيينة الاسلوب تارة ، وبمزجها بالفكاهة تارة أخرى ، واليك ماوصف به المسعودى هذه الكتب . قال « لايعلم احد من الرواة واهل العلم اكثر كتبنا منه مع قوله بالعثمانية ، وقد كان ابو الحسن المدائنى كثير الكتب الا ان ابا الحسن المدائنى كان يؤدى ما سمع . وكتب الجاحظ مع انحرافه المشهور تجلو صدأ الأذهان وتكسف واضح البرهان ، لأنه نظمها احسن نظم ورصفها احسن رصف ، وكساها من كلامه أجزل لفظ . وكان اذا تخوف ملل القارئ وسامة السامع خرج من جد الى هزل ومن حكمة بليغة الى نادرة ظريفة » (١)

ومن ابرز آرائه قوله : ان معنى كون الاله عالما انه لايجوز عليه السهو ولا النسيان ، ومعنى كونه مريدا أنه ليس مكرها ، وان من اعتقد وحدة الاله ورسالة محمد لم يكلف بعد ذلك شيئا . وان من دان بالتشبيه أو بالجبر فهو كافر . أما سخف ما نسب اليه من الآراء فهو قوله بأن القرآن جسم ، تارة يكون رجلا ، وتارة يكون امرأة . ونحن نكاد نجزم بان عقلية كعقلية الجاحظ لا تنحط الى هذا الحضيض ، كما نجزم بان تلك العصور كانت مليئة بالدسائس الرخيصة .

(٢) انظر صفحتى ١٣٥ و ١٣٦ من الجزء الرابع من كتاب « مروج الذهب » للمسعودى طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ .

محمد الجبائى وابنه ابو هاشم

هما من بقايا تلاميذ المدرسة الواصلية . وقد كانا من ابرز اهل عصرهما واذكاهم ذهنًا واكثرهم علما ، وأعلامهم كعبا فى النظر والبحث ، فأقرا كل أصول المعتزلة وزادا عليها أن ارادة الرب حادثة لا فى محل ، وانه متكلم بكلام يخلقه فى جسم ، وانفرد الجبائى بأن معنى كون الله سميعا بصيرا هو انه حى لا آفة به ، وانه يجب على الله لمن يكلفه اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له . وانفرد ابو هاشم بقوله : أنه لايتعلق علم بمعلومين على التفصيل ، وصرح بأن جحود قدماء المعتزلة الصفات بتاتا ضرب من التعسف ، وان الحق هو ان العلم والارادة والقدرة هى احوال لله بها يعلم ويريد ويقدر ، وهى ليست معلومة ولا مجهولة اى أنها لاتعرف وحدها ، وانما تعرف مع الذات فقط . وهذه الاحوال هى التى شبهها الشهرستاني بأقائيم المسيحية كما أسلفنا .

المميزات العامة للمعتزلة

اتفقت فرق المعتزلة على اختلاف نزعاتها وتباينها فى بعض المبادئ - فى كثير من المميزات كما اتفقت فى اصول مذهبها العام على ما سيجىء . واليك اهم هذه المميزات

١ - اعتمادهم على العقل قبل كل شئ وتأويلهم كل ما لايتفق معه من السمعيات . (٢) دفاعهم الحار عن الوحي وعن كل ما يتعلق به . (٣) اعتبارهم القرآن هو المصدر الوحيد للاسماء والأحكام . (٤) خصومتهم مع أهل الحديث الذين لم يلبثوا أن أعلنوا ان المعتزلة فسقة . (٥) خصومتهم العنيفة مع الجبرية لقولهم بحرية الفرد وخلق افعال نفسه الاختيارية (٦) حملتهم على المانوية التى كان الشيعة قد نقلوها الى البلاد الاسلامية وقد الجأتهم حملتهم على هذه الديانة الى دراسة العناصر وإلى محاربة النار بالتراب ،

وقد نجم عن ذلك المسلك تعمقهم فى دراسة الفلسفة الطبيعية التى انتعش بانتعاشها المذهب الدهرى ، فأخذ-المعتزلة يحاربونه كما حاربوا المانوية وان كانوا قد تأثروا ببعض الآراء الدهرية (٧) مهاجماتهم للرافضية التى كان هشام بن الحكم يمثلها فى عصره أصدق تمثيل . ويعتبر أبو الهذيل زعيم هذه المهاجمات التى وجهها المعتزلة الى الروافض . وقد دفعته عنايته بالرد على أولئك القوم الى دراسة كتب الفلاسفة ، فاستفاد كثيرا من الآراء التى لم يكن للعرب بها عهد من قبل وتأثر بها فى مذهبه . ولذلك اطلق عليه الباحثون الأوروبيون اسم مؤسس الاعتزال الفلسفى الصحيح كما أسلفنا . ولما جاء تلميذه ابراهيم النظام سار على نهجه فواصل حملته على الدهرية والمانوية والرافضية ، وعلن أن انقرآن - كما هو اساس للأسماء والأحكام - يجب أن يكون اساسا لجميع المبادئ الخلقية . وبهذا يكون أولئك الزعماء الاربعة : واصل ، وعمرو ، وابو الهذيل ، والنظام هم الذين وضعوا على التوالى القواعد الأساسية للاعتزال ووجد المذهب العام بين آراء الأول والثانى منهم ، وتمثلت فيهم المميزات التى أسلفناها .

مذهبهم العام

اتقت فرق المعتزلة كلها على خمس قواعد أساسية هى أصول مذهبهم . فالأولى قاعدة التوحيد . والثانية قاعدة العدل . والثالثة قاعدة الوعد والوعيد . والرابعة قاعدة الأفعال والأحكام والخامسة قاعدة العقل والسمع . وقد تفرعت عن كل قاعدة من هذه القواعد عدة مشاكل كانت مجموعة المذهب العام للمعتزلة .

فعن قاعدة التوحيد مثلا تفرعت مشكلة الصفات ، اذ بينما أعلنت الصفاتية أن التوحيد معناه نفى القسم في الذات ، والنظر في الصفات ، والشريك في الأفعال ، صرحت المعتزلة بأن الله تعالى واحد في ذاته لا قسم ولا صفة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ،

فلاقديم غير ذاته. ولا قسيم له ولا شريك فى افعاله، فمحال وجود قديمين أو اجتماع مؤثرين على أثر واحد . وأذن فالله قادر بذاته مرید بذاته ، عالم بذاته لا بقدره أو ارادة أو علم لأن القدم اخص وصفه، فلو شاركته الصفات فيه لشاركته فى الالوهية . وقد ادعوا ان هذا وحده هو التوحيد الحقيقى . ولذلك أطلقوا على أنفسهم اسم : « أهل التوحيد » . وعن هذه القاعدة أيضا تفرعت مشكلة جحود رؤية الاله فى الدار الآخرة لانتفاء الشبه والجهة والتجيز عنه . لأنه لا كالأشياء ، وأنه ليس بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر ، وأن شيئاً من الحواس لا يدركه فى الدنيا ولا فى الآخرة (١)

وعن قاعدة العدل تفرعت مشكلة وجوب فعل الصلاح على البارى لضرورته فى تحقق العدالة الانهية لأنه بينما أعلنت الصفاتية أن العدل هو تصرف المالك فى ملكه على مقتضى علمه ومشيئته ، قررت المعتزلة أن العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة، وهذا يقتضى ان يكون فعل الصلاح واجبا على الله لكى يتحقق العدل المتوقف على الحكمة . وفى هذه القاعدة أيضا اندمجت مشكلة قدرة الفرد على خلقه أفعاله الاختيارية . تلك المشكلة التى أبنا لك انها نشأت قبل ظهور فرقة الواصلية . وقد عالموا قولهم بحرية الفرد بضرورته كذلك لتحقيق العدل الالهى لأن عقاب المجبر ظلم واثابته سفه ، والاله منزّه عن الظلم والسفه. اما التفضل فمنزلة وراء ذلك، ولهذا أطلقوا على أنفسهم وحدهم اسم : « أهل العدل »

وفى قاعدة الوعد والوعيد أيضا يمكن ادماج مشكلة حرية الفرد لأن الصفاتية قرروا أن وعد الله ووعيده أزليان ، فمن اثبت فبوعده ومن عوقب فبوعيده . أما المعتزلة فقد صرحوا بأن الوعد والوعيد محدثان . وبأن من اتيب فبفعله ومن عوقب فبفعله ؛ وإذا كان

(١) انظر صفحة ١٥٣ جزء ثالث من كتاب « مروج الذهب » للمسعودى
طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ .

الفعل عندهم هو منشأ الخواب والعقاب ، فيجب أن يقع بأتم الحرية . وعن هذه القاعدة أيضا تفرعت مشكلة أزلية القرآن أو حدوده كما تداخلت هذه المشكلة أيضا في قاعدة التوحيد حيث اعترض المعتزلة على القائلين بـقدم القرآن باعتراض تعدد القدماء .

وعن قاعدة الأسماء والأحكام نشأت مشكلة المنزلة بين المنزلتين التى دار فيها الجدل حول مرتكب الكبيرة وهل يسمى مؤمنا أو كافرا ؟ وأعلن فيها المعتزلة القول بالتوسط بين الكفر والإيمان ، وكانت سبب اعتزال واصل عن الحسن ، أو سبب نشوء فرق المعتزلة مع اختلاف الروايات فى ذلك كما أسلفنا .

وعن قاعدة العقل والسمع نشأت مشكلة المعرفة والوجوب وهل هما بالعقل أو بالشرع ؟ فأعلنت الصفائية أن المعرفة بالعقل والوجوب بالسمع ، أى أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب . بل يعرف فقط . وأن السمع لا يوجد المعرفة بل يوجبها . وقررت المعتزلة أن المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بالنظر ، وأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح . فهما مدركتان بالعقل وأن شكر المنعم وفعل الخير وتجنب الشر واجبات بالعقل (١) .

هذه هى الأصول الخمسة التى اتفق عليها المعتزلة وما تفرع منها من مشاكل هامة ، أما بعد ذلك فقد اختلفوا فيما بينهم اختلافات شتى ، بعضها له نصيب كبير أو صغير من القيمة العلمية ، والبعض الآخر قد بلغ من السخف حدا مضحكا .

فمن القسم الأول مثلا قول الفرقة الشامية « والعالم فعل الله بطبعه » أو قول الكعبية : « فعل الرب واقع بغير ارادته » اذ أن هذين

(١) انظر صفحة ٤٨ وما بعدها من الجزء الأول من كتاب الشهرستانى .

الرأيين متأثران بالفكرة الفلسفية القائلة بعلية البارى للعالم دون اختيار منه لوجوده ، أو لعدمه ، وبالفكرة الأخرى القائلة بأن الفرد يولد الفرد بطبع فيه لا يملك احد تأخيرہ . ومنها ايضا قول النظامية « ان الله خلق العالم دفعة ، وانما التقدم والتأخر في الظهور والكمون » . فهذا الرأي متأثر كذلك بالفلسفة الاغريقية التي تقول : (ان جميع أشخاص العالم كامنة في هيولاه وان ظهور هذه الاشخاص ليس ابداعا ، وانما هو بروز بعد الكمون ، أو انتقال من القوة الى الفعل » . اما الآراء السخيفة فمنها غير ما اسلفناه في ترجمة زعماء المعتزلة قول الحديبية « ان كل حيوان مكلف » أو قول الصالحية بجواز « قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت » . فهذه كلها آراء ليس لها أية قيحة في ميدان العلم الصحيح .

وكما اختلفت فرق المعتزلة في النظريات العلمية اختلفت في الآراء السياسية ولكن هذا البحث لا يعنى الآن .

الجبرية

أالجبر هو نفى الفعل عن الفرد ونسبته الى البارى ، وعند المعتزلة هو عدم استقلال الفرد بالفعل ، فعلى مقتضى التعريف الأول تكون الجبرية هي الفرق التي سلبت الأفعال عن بنى الانسان، ونسبتها الى الله كالجهمية والبخارية والضرارية . وعلى مقتضى الثانى تكون جميع الفرق التي لم تقل بحرية الفرد جبرية . ولهذا عد المعتزلة جميع الصفاتية جبرية . وأيا ما كان ، فانه بينما كان المعتزلة يعلنون أن الفرد يخلق جميع أفعاله الاختيارية ، كانت على الطرف المناقض لهم فرق أخرى تنفى عن الفرد كل اختيار وفعل ، وتصرح بأنه كالريشة المعلقة فى الهواء تحركه الاقدار كيف شاءت ومتى ارادت دون اختيار منه ولا تسند اليه الأفعال الاعلى سبيل التجوز

فلا يقال : فعل فلان كذا الا كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيبت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت . وقد استشهدوا على هذا الرأي بقول القرآن مثلاً : « والله خلقكم وما تعملون » « من يشأ الله يضلله ومن يشأ يهديه على صراط مستقيم » (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء » « قل كل من عند الله » « ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء »

وفيما عدا هذه الفكرة التي تختلف فيها الجبرية عن المعتزلة هي متفقة معها بوجه عام في أهم ما بقى من الآراء مثل نفى الصفات وامكان المعرفة بالعقل وحده . وعدم امكان رؤية الله في الحياة الآخرة وما شاكل ذلك مما أسلفنا آراء المعتزلة فيه .

وأولى فرق الجبرية الجهمية ، وهم أتباع جهنم بن صفوان .
وثانيتهما النجارية وهم أصحاب الحسين بن محمد النجار .
وثالثتهما الضرارية وهم أنصار ضرار بن عمر .

وهم كالمعتزلة من حيث ان كل فرقة ذادت على سالفاتها بدعا خاصة بها . وهاك نبذة وجيزة عن كل فرقة منها :

جهنم بن صفوان :

هو أبو محرز جهنم بن صفوان الترمذى أو السمرقندى ، وهو من موالى بنى راسب ، وقد كان صنيعة بنى أمية يدعو الى جبريتهم المغالية ويناضل دعاة خصومهم الذين كانوا ينشرون مبدأ حرية الفرد كما أشرنا الى ذلك آنفا .

ولما أذن نجم الأمويين بالأفول ، وكان جهنم قد انضم الى حارث بن سريج ذى الراية السوداء قتله سالم بن أحوز في سنة ١٢٨ هـ - سنة ٧٤٥ م .

ومن أبرز آرائه بعد المذهب العام جحوده أبدية الجنة والنار وتصريحه بأنه لا يصح وصف الله بصفة وصفت بها المخلوقات كسميع وبصير ومتكلم لأن في ذلك مشابهة للحوادث ، وانما يصح أن يوصف فقط بأنه قادر فاعل خالق ، لأن هذه الأوصاف لا تطلق على أى موجود آخر غيره . ومن هذه الآراء أيضا اثباته علوما حادثة للبارى يوجد كل منها عند وجود العلوم، وعالم لذلك الراى بقوله : لانه لو علم ثم خلق ، فيبقى علمه على ماكان أو لايبقى؟ فان بقى فهو جهل ، فان العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد وان لم يبق فقد تغير ، والتغير مخلوق وليس بقديم . واذا ثبت حدوث العلم فلا يخلو اما أن يحدث في ذاته تعالى وذلك يؤدى الى التغير فى ذاته ، وان يكون محلا للحوادث ، واما أن يحدث فى محل فيكون المحل موصوفا به لا البارى تعالى فتعين أنه لا محل له فأثبت علوما حادثة بعدد المعلومات الموجودة

الحسين بن محمد النجار

انقسمت فرقته الى عدة فروع منها : البرعوسية والزعفرانية والمستدركة . ومن أشهر آرائه الخاصة قوله : ان معنى كون الله مريدا : أنه غير مكره ولا مغلوب . وتجويزه - بعد نفيه الرؤية - ان يحول الله القوة التى فى القلب الى العين فتدركه بها .

ضرار بن عمر وحفص الفرد

هما منشئا فرقة الضرارية قد اتفقا على أن معنى كون الله عالما وقادرا هو أنه ليس جاهلا ولا عاجزا . ولا ريب أن هذه هى سلوب الفلاسفة التى وصفوا بها البارى تحرجا من التألف الذى يلزم الصفات الايجابية .

الصفات

لما كان القرآن والحديث قد وصفا البارى بصفات كالحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والعظمة والجود ، وعزوا اليه ألفاظا هى فى اللغة موضوعة للجوارح الانسانية كالوجه والعين واليد والأنامل والقدم وما شاكل ذلك ؛ فقد اعتقد السلف من المسلمين بالنوع الاول من الصفات فقالوا : انه عالم بصفة العلم ، مريد بصفة الارادة ، قادر بصفة القدرة . أما النوع الثانى وهو الصفات الخبرية ، فقد انقسموا فيها الى ثلاث فرق . ذهب الفرقة الاولى لى وجوب الايمان بها دون البحث فيها . وقالوا ان التنزيل نبأنا بأنه ليس كمثله شىء فوثقنا بأنه لا يشبهه شىء من الحوادث ولا يشبه شيئا منها الا أننا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » ومثل قوله : خلقت بيدي . ومثل قوله : وجاء ربك الى غير ذلك . ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له ، ليس كمثله شىء ، وذلك اقد اثبتناه يقينا (١)

وأبرز من عبر عن رأيهم تعبيراً واضحاً هو الامام مالك بن أنس حيث سئل فى معنى قول القرآن « الرحمن على العرش استوى » فقال : « الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة . » أما الفرقة الثانية فقد رأت تأويل جميع الآيات التى وردت فى الصفات الخبرية . واما الفرقة الثالثة فقد جازمت بأخذ جميع الآيات الواردة فى الصفات الخبرية على ظاهرها فوقعوا فى التشبيه والتجسيم وساروا فىهما الى أقصى حدودهما ، فزعم بعضهم ان لله جميع الجوارح ما عدا الفرج واللحية ، وزعم البعض

(١) انظر صفحة ٩١ من الجزء الاول من « الملل والنحل » للشهرستانى .

الآخر بأن له شعرا ولحما ودما ، وأن جسمه يزيد عن سطح
العرش بمقدار أربعة أصابع من كل جهة الى آخر هذا السخف
الذى تأباه العقول المتزنة ، بل الفطر السليمة • وهذه الفرق كلها
تسمى بالصفات لقولها بوجود الصفات • وقد اطلقت على المعتزلة
اسم المعطلة لقولها بنفيها • وقد اعتقدت الكسب المحدود للفرد •
فتوسطت بين الطرفين المتعارضين : القائل بالحرية المطلقة
والقائل بالجبر المطلق ، وأطلقت على نفسها اسم أهل السنة ،
ولكن خصومها لم يقروها على احتكارها هذا الاسم دونهم •

الدرسة الأشعرية

تمهيد :

لما اتسعت الشقة بين المسلمين في الآراء السياسية والعلمية ، وتعددت هوى الخلاف بينهم ، فغالى بعض الشيعة فى على مغالاة لاتقرها الشريعة ، وهاجمه الخوارج مهاجمة لايرضاها له مسلم ، وزعمت الوعيدية أن الكبيرة مكفرة ، وادعت المرجئة أنها لاشئ فيها مع الايمان ، وأعلنت المعتزلة أن الفرد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، وصرحت الجبرية بأنه كالريشة المعلقة فى الهواء ، وقررت الصفاتية أن لله صفات يفعل بها ، وجحد أهل التوحيد (المعتزلة) هذه الصفات بثباتا ، ثم انقسمت كل فرقة من هذه الفرق الى أفرع كثيرة ، كان لكل فرع منها آراءه الخاصة التى تتعارض أو تتناقض مع آراء الأفرع الأخرى . لما حدث كل هذا ونجم عنه مانجم من اضطرابات سياسية وعلمية . ولما كان العلماء الآخرون الذين استقامت افكارهم من معاصريهم يعلمون أن الحق لايتعدد ، وأن اصابة الفريقين المتناقضين محالة ، فقد سخطوا على علم الكلام وعدوه نقمة على العقيدة الاسلامية ، وهاجموا كل المشتغلين به من غير استثناء لأنهم أسندوا اليه هذا التفريق الذى وقع فى الصفوف الاسلامية ، فأحزابا وشيعا تتراشق وتتناذب على عكس ما أمرهم به الدين الحنيف من الاتحاد والتصافى « ان الدين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شئ » .

ومن هؤلاء الذين اعلنوا سخطهم على علم الكلام ، ونقمتهم على المشتغلين به : الامام احمد بن حنبل حيث عزى اليه انه قال .
« ما ابتلى الله هذه الأمة بمصيبة أعظم من علم الكلام » .

بقيت لفظة « متكلمين » متموجة متسعة لجميع هذه الفرق المتباينة دالة على كل من يشتغلون بالنظر لا فرق فيهم بين صفاتي ومعتزلى ، بل ان المعتزلة قد أخذت تقوى وتتغلب على ما عداها من الفرق حتى كادت تحتكر لفظة « المتكلمين » محتجة بأن الكلام هو النظر العقلى . وبما أن المعتزلة وحدهم الذين يحكمون بالعقل ، فهم الجديرون باسم المتكلمين دون غيرهم من المتقيدين بعوامل أخرى خارجة عن العقل . وقد تم لهم ما أرادوا من احراز النصر على الفرق الأخرى بفضل ما ترجم الى اللغة العربية من منتجات الأجانب التى اعتمدوا عليها فى أكثر ما ذهبوا اليه ، وظل هذا شأنهم حتى أعلنت الأشعرية مذهبها الذى كان شبه ثورة قوية فى تاريخ العقلية الاسلامية ، وكاد يقضى على كل الفرق التى حادت عن الشريعة النقية فى نظره وقهرها على الانزواء والخفوت . وبهذا تم لها الانتصار على بقية الفرق الأخرى فأبعدتها عن الانتساب الى علم الكلام ، واطلقت عليها اسماءها المطابقة لها كالقدرية والجبرية والمعطلة والمشبهة وما شاكل ذلك . واختصت نفسها وحدها باسم المتكلمين ، ولم تسمح بأن تقوم فرقة أخرى على الطرف المناقض لها الا انفلاسفة . ومنذ ذلك العهد أصبحت كلمة « المتكلمين » تدل على جماعة النظار فى أصول العقيدة نظرا مقيدا محصورا فى دائرة الكتاب والسنة فى غير ما تعمل ولا تكلف وخصوصهم الرسميون الذين يهتمون بهم انما هم الفلاسفة وحدهم وسنعرض فى أحد كتبنا الأخرى لهذه الخصومة ونشير الى النقاط التى دارت حولها المحاورات بين الفلاسفة والمتكلمين ، وكانت سببا فى أن دان الآخرون الأولين وحكموا عليهم بالزندقة والمروق . وهاك شيئا عن حياة مؤسس هذه المدرسة ومؤلفاته وآرائه .

حياة أبي الحسن الأشعري

ولد أبو الحسن بالبصرة في سنة ٢٦٠ هـ - ٧٨٣ م من أسرة يمنية نبيلة معروفة بالشرف والاستقامة منذ عهد بعيد ، اذ كان جده أبو موسى الأشعري من الصحابة الأتقياء وقد فتح أصبهان وجزءا عظيما من بلاد فارس .

شب أبو الحسن في بغداد حاضرة الملك والعلم وكعبة الشباب المتعطش الى الثقافة في تلك العصور، ثم أخذ يتلقى دروسه العقلية على الجبائي ، وكان رفيقا لابنه أبي هاشم اللذين أسلفنا أنهما كانا رئيسي فرقتين من فرق المعتزلة ، فكان من الطبيعي ان ينشأ فتانا معتزليا ، وهذا هو الذي حدث ، فاعتنق آراء استأذنه ، وظل يؤمن بها ويناضل عنها في حماس حتى بلغ الأربعين من عمره وكان استأذنه ينيبه عنه كثيرا في المحاورات العلنية حتى حاز بين معاصريه شهرة فائقة .

وفي هذه الآونة لا يدري الا الله ما الذي كان يدور بخلداه ويحول مجرى تفكيره بطريقة غامضة خفية ، اذ لم يلبث الناس أن شاهدوا عليه تغيرا فجائيا حيث اعتكف في منزله بضعة ايام لا يرى أحدا ثم خرج على أثر ذلك فصعد المنبر في وسط جموع حاشسدة من الناس وطلب اليهم أن يصغوا اليه . فلما فعلوا نزع عباة ومزقها ثم قال : اننى كما خرجت من هذه العباة أعلن براءتى من كل أخطائى السابقة وأصرح بأن جميع آرائى الماضية باطلة .

ومنذ ذلك الحين أخذ يصنف المؤلفات المسهبة يحمل فيها على المعتزلة والاعتزال ، ويناقش آراءه القديمة وآراء استأذنه في شىء من العنف . ولقد كان له مع هذا الأستاذ محاورات جدية في الجامع العامة كان من آثارها أن انضم اليه جمهور كبير من التلاميذ والمريدين . وأخيرا توفي في سنة ٣٢٤ هـ - ٩٣٥ م تاركا وراءه

تلك المدرسة القوية التي صدعت فرق المعتزلة وجذبت الحركة العقلية في ذلك العصر نحو دائرة الكتاب والسنة ، وظلت تناضل الفلسفة مناضلة شديدة ثم أنجبت فخر الصنفاتية منذ القرن الخامس وهو أبو حامد الغزالي الذي سنرى فيما بعد ردوده الجريئة على الفلاسفة .

وعلى الرغم من أنه كان يوجد في عصر هذه المدرسة مدارس أخرى ليست معتزلة النزعة فإنها ظلت دون الأشعرية في الشهرة والمكانة . بل إن أول ما يتبادر الى الذهن الى الآن عند ذكر لفظة المتكلمين هو الأشعري ومشاهير مدرسته كالباقلاني وامام الحرمين أبي المعالي الجويني .

غير أن خصوم أبي الحسن الأشعري كالحنفية والحنبلية والماتوريدية قد طعنوا في اخلاصه . فبينما كان المحايدون والابرياء معجبين به الى حد الافتتان ، كان خصومه يعلنون أن الذي حمّله على سلوك هذا الطريق الجديد ليس هو الاخلاص للشريعة وانما هو الاغراض الشخصية والرغبة في لفت الانظار اليه واجتماع كثير من التلاميذ حوله وفوزه بمكانة سامية في عصره ، لانه لو ظل معتزليا لما استطاع أن يتفوق على أساتذته ورفاقه زعماء الفرقتين الجبائية والبهشمية ، فحول تيار حياته الى الجهة التي يستطيع أن يظهر فيها . وقد قطعوا في هذا الاتهام شوطا بعيدا فنسبوا اليه كتباً سرية زعموا أنه خالف فيها آراءه العلنية ، ولكن لم يعثر أحد على شيء من هذه الكتب .

ويلقى البارون « كارادى فو » على هذا الاتهام بقوله : « ومما يلاحظ أن أكثرية عظماء المفكرين المسلمين قد اتهموا في اخلاصهم فكما وجهت هذه التهمة الى أبي الحسن ، وجهت الى ابن سينا بل الى الغزالي نفسه ، وأنا أعتقد أن مثيلات هذه التهم ليس لها اقل

قيمة في نظر الباحثين ، لأن الحكم على المؤلف يجب أن لا يتأثر بأى شيء آخر خارج عن منتجاته المثبتة فى كتبه . أما الكتب السرية التى يزعم الخصوم أن المؤلف أخفى بين طياتها آراءه الحقيقية فهى لا تكاد يعثر عليها ، بل هى فى الغالب خرافية (١)

أما المشاكل التى كانت قائمة بين المدرستين فأهمها ما يأتى:

١ - اثبات صفات الله أو نفيها .

٢ - حرية الفرد أو جبره ، والى أى حد تلك الحرية أو ذلك الجبر .

٣ - امكان رؤية الله فى الآخرة أو استحالتها .

٤ - وجوب فعل الصلاح أو الأصلح أو اللطف على البارى أو عدم وجوبها .

٥ - معرفة الحسن والقبح بالعقل أو بالشرع .

٦ - استيجاب انطاعة للشواب والمعصية للعقاب .

٧ - الحكم على فاعل الكبيرة الذى لم يتب منها .

٨ - تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ أو من أجزاء قابلة للتجزؤ قبولاً غير متناه ، وفيها الخلاف حول الجوهر والعرض .

هذه أهم نقاط الخلاف بين الأشعرية الأولى وخصومها من أهل الاعتزال . واليك رأى أبى الحسن فى المشكلة الأولى وهى مشكلة اثبات الصفات أو نفيها . قال أبو الحسن : « البارى تعالى عالم بعلم ، قادر بقسرة ، حى بحياة ، مريد بارادة ، متكلم بكلام . . . سميع بسمع ، بصير ببصر . وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته لا يقال : هى هو ولا غيره ، ولا ، لا هو ، ولا ، لا غيره . والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بارادة قديمة هو ان الدليل قام على أنه تعالى ملك ، والملك من له الامر والنهى ، فهو أمر ونه . فلا يخلو : أما أن يكون أمرا بامر قديم أو بامر محدث . فان كان محدثا فلا يخلو اما أن يحدثه فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل ، فيستحيل أن يحدثه فى ذاته لأنه يؤدى الى أن يكون محلا للحوادث وذلك محال . ويستحيل أن يكون فى محل ، لأنه يوجب

أن يكون المحل به موصوفا . ويستحيل أن يحدثه لافى محل ، لأن ذلك غير معقول . فتعين أنه قديم قائم به صفة له . وكذلك التقسيم فى الارادة والسمع والبصر . وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم . وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات . وأرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الصفات . وكلامه واحد هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد . وهذه الوجوه ترجع الى اعتبارات فى كلامه لا الى عدد فى نفس الكلام والعبارات ، اذ للالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلى . والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلى . والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور . فالذكر محدث والمذكور قديم .

اما رأيه فى المشكلة الثانية وهو حرية الفرد والى أى حد هى ، فهو يتلخص فيما يلى : أقال :

« والعبد قادر على أفعال العباد ، اذ الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة وحركات الاختيار والارادة . والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر فالمكتسب هو المقدير بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ولا تأثير للقدرة الحاصلة فى الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض ، فلو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لاحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لاحداث الجواهر والانسجام . فيؤدى الى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له

وسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا،
وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته .

أما مشكلة امكان رؤية الله واستحالتها في الآخرة ، فهاك ما اثر
عنه فيها :

« ان كل موجود يصح أن يرى ، فان المصحح للرؤية انما هو
الوجود ، والبارى تعالى موجود فهو يصح أن يرى ، وقد ورد فى
السمع أن المؤمنين يرونه فى الآخرة . قال تعالى « وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة » . الى غير ذلك من الآيات والأخبار .
ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة
واتصال شعاع أو على سبيل انطباع ، فان ذلك مستحيل . وله قولان
فى ماهية الرؤية : أحدهما أنه علم مخصوص ويعنى بالخصوص أنه
بتعلق بالوجود دون العدم . والثانى انه ادراك وراء العلم لا يقتضى
تأثيرا فى المدرك ولا تأثيرا عنه . »

وقال فى نقطة وجوب الصلاح على الله أو عدمه ما نصه :

« لا يجب على الله تعالى شىء ما بالعقل : لا الصلاح ولا الأصلح
ولا اللطف . وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة يقتضى
نقيضه من وجه آخر . وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى .
اذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر . وهو قادر على مجازاة
العبيد ثوابا وعقابا ، وقادر على الافضال عليهم ابتداء تكرما وتفضلا .
والثواب والتفضل والنعيم واللطف كله منه فضل ، والعقاب
والعذاب كله عدل » لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » وانبعث
الرسول من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة » وقال ايضا
فى مشكلة الحسن والقبح :

« والعقل ليس يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا وتقييحا .
فمعرفة الله تعالى تحصل وبالسمع تجب . قال الله تعالى : « وما كنا

معذبين حتى نبعث رسولا » وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل » .

وقال في نقطة استيجاب الطاعة والمعصية للثواب والعقاب :

« وهو المالك فى خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا ، ولو أدخلهم النار لم يكن جورا ، اذ الظلم فيما لا يملكه المتصرف أو وضاع الشيء فى غير موضعه ، وهو المالك المطلق ، فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب اليه جور » .

وقال فى الحكم على فاعل الكبيرة ما نصه :

« الايمان هو التصديق بالقلب ، وأما القول باللسان ، والعمل على الأركان وفروعه . فمن صدق بالقلب ، أى أقر بوحداية الله تعالى ، واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى لو مات فى الحال كان مؤمنا ناجيا ، ولا يخرج من الايمان الا بانكار شيء من ذلك . . . وصاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه الى الله تعالى: اما أن يغفر له برحمته ، واما أن يشفع فيه النبى صلى الله عليه وسلم اذ قال : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » . واما ان يعذبه بمقدار جرمه . ثم يدخله الجنة برحمته ، ولا يجوز أن يخلد فى النار مع الكفار لما ورد به السمع من اخراج من كان فى قلبه ذرة من الايمان . (١)

أما نظرية الجوهر الفرد فقد استعارها المتكلمون من « ديموقراطيس » الذى وصل اليهم مذهبه عن طريق مؤلفات أرسطو غير أن ديموقراطيس كان يرى أن الذرات أزلية لاخالق لها ، وأبدية

(١) انظر صفحات ٩٩ وما بعدها من الجزء الاول من كتاب الشهرستانى .

لا تندثر ، فأخذوا منه أصل النظرية وأنكروا عليه قوله بأزليتها وأبديتها مستدلين على بطلان رأيه بما احتج به عليه خصومه .
كاستحالة قبول الأزل للأعراض الحائلة ، والصور الزائلة على نحو ما هو مشاهد من تشكل تلك الجواهر الفردة بصور أخرى بعد تركيبها وغير ذلك من البراهين التي ليس هنا محل الإفاضة فيها .

قال الأشعرية اذن بوجود الجزء الذى لا يتجزأ ، وجزموا بحدوثه بعد العدم عن خالق أزلى ليس جسما ولا هو فى جسم .
وعندهم أن هذه الذرات لا تتجزأ لأنها لاكم لها ، وأن الأجسام توجد وتعدم باجتماع وتفرق هذه الذرات ، وأن البارى لم يكف عن خلقها ، بل لا يزال يخلق منها كلما عن له أن يفعل . وهذا الاجتماع وذلك التفرق مسببان عندهم عن الحركة الناشئة من تحريك البارى لها ، وهم يقولون كما قال (ديموقريطس) بالفراغ الذى لا تستطيع الذرات التحرك بدونه .

وكما أن الأجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ، كذلك الزمان مؤلف من لحظات فردة غير قابلة للقسمة يفصل بينها خلاء من الزمن كالخلاء الموجود فى المكان .

ان فكرة الخلق عند الأشاعرة قد قادت أصحابها الى جحود التقيد والانتاج جحودا تاما وليس ذلك فى البدء فحسب ، بل فيما بعد أيضا . وقد اضطرهم هذا الى انكار الكم المتصل فى الأجسام والزمان والحركة ، فقالوا بالجواهر الفرد والخلاء فى هذه الموجودات الثلاثة اذ قرروا كما أسلفنا أن الجسم مؤلف من جواهر فردة لا أحجام لها بين كل اثنين منها خلاء . وكذلك الزمن مؤلف من لحظات فردة غير قابلة للانقسام يفصل كل اثنين منها أيضا خلاء . وعلى هذا النحو نفسه تؤلف الحركات من وثبات فردة غير قابلة للانقسام يفصل بين كل اثنتين منها خلاء .

والضرورة التى ألجأتهم الى القول بهذا الرأى هى تحقق الحرية
الالهية الكاملة فى خلق بعض الجسم والزمن والحركة دون بعضها ،
اذ هذه الحرية لا تمكن مع القول بوحدة الكم فى هذه الموجودات
الثلاثة أو بحجمية جواهرها أو باتصالها .

وكما أن هذه الجواهر لا أحجام لها هى كذلك لا خواص
ضرورية لها . وانما كل ما فيها من صفات كالطعوم والألوان
والروائح هى أعراض قد ترافقها وقد تتخلف عنها ، لأنها فى كل
لحظة نتيجة لخلق جديد مباشر يمكن أن يوجد بعد أن لم يكن ، وأن
لا يوجد بعد أن كان . ومعنى هذا أنه لا يوجد ناموس طبيعى
يجعل من الضرورة وجودا ، أو لاوجود أى شىء كان .

وعندهم أن الجواهر محل للأعراض وأن العرض لا يدوم
لحظتين ، أو جوهرين فردين من جواهر انزمن ، وأن البارى لكى
يديمه يجدده كل لحظة . وليس هذا التعاقب خاصا بالأمور
الايجابية لا يتعدها الى ما يظهر فى الخارج سلبيا كأن يتصور
مثلا أن انسكون هو انعدام عرض الحركة ، والجهل انعدام عرض
العلم ، والموت انعدام عرض لحياة . كلا ، فان السكون والجهل
والموت أعراض ايجابية يخلقها البارى لتعقب أعراض الحركة
والعلم والحياة .

ومن أهم ما يلفت نظر الباحث فى آراء الأشعرية هو : انكارهم
البات لضرورة الأسباب ، وجزمهم بأن البارى يفعل ما يشاء بمحض
اختياره ان بسبب وان مباشرة دون أن يتميز الأول عن الثانى
بأية ميزة . ويترتب على هذه النظرية شيئان : أولهما هدم الناموس
الطبيعى من اساسه . وثانيهما امكان أن يتحقق فى الخارج كل
ما يخطر بمخيلتنا من الممكنات الذهنية كامكان أن تكون النار مثلا
مبردة ، واتلج محرقا . وقد سخر الفلاسفة من هذه النظرية
سخرية لاذعة ظهرت آثارها فى ذلك الأسلوب القاسى الذى حمل به

أخوان الصفاء على المتكلمين ورموهم بالجهل المطبق في علم الطبيعة
وسلقوهم بالسنة حداد ، لأنهم في نظرهم كانوا يتعرضون لما
لا يحسنون ، ويهرفون بما لا يعرفون . وليس أخوان الصفا وحدهم
هم الذين هاجموا المتكلمين في هذه النقطة ، بل إن ابن رشد أيضا
قد وجه اليهم من سهام النقد أحدها وأقساها .

أبو حامد الغزالي :

نسبه - حياته

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، ولد في طوس في
سنة ٤٥٠ هـ - ١٠٥٥ م من أسرة فقيرة كانت قبل ذلك تقطن بلدة
غزاة إحدى ضواحي طوس . وكانت هذه الأسرة قد اشتهرت بحب
الفقه والنوع فيه حتى قيل : إن عم أبي حامد وابن عمه كانا من
المشار إليهم بالبنان بين فقهاء عصرهما . أما والده فقد كان - فيما
روى التاريخ - رجلا فقيرا صالحا يعيش من عمل يده ، إذ كان
يغزل الصوف ويبيعه ليقنات منه ، أو يغزله للناس نظير أجر
يتقاضاه منهم . وقد ظن بعض الذين كتبوا عن حياة الغزالي أن هذه
الكلمة يجب أن تنطق مشددة نسبة إلى مهنة أبيه ، ولكن الصحيح
هو نسبته إلى القرية التي نشأت فيها أسرته .

ولم يكد أبو حامد وشقيقه أحمد يشبان حتى توفي والدهما بعد
أن وكل أمرهما إلى أحد أصدقائه من المتصوفين . فقام بتربيتهما
خير قيام حتى إنه أنفق في سبيل ذلك جميع ما يمتلك ، فلما لم يعد
لديه شيء من الثروة ، نصح لهما أن يلتحقا بأحدى المدارس الشهيرة
في طوس ففعلا ، ولما أتى على كل ما كان يدرس في هذه المدرسة ،
تعطى إلى أن يتعمق ويستزيد من العلوم فارتحل إلى جرجان ودرس
على أئمة علمائها في التشرية وهو أبو نصر الاسماعيلي . وفي عودته

الى طوس فاجاه جماعة من اللصوص فجردوه من جميع ما كان معه ،
فما كان منه الا أن توسل الى زعيم العصاة أن يرد اليه الكتب ،
فسأله لماذا ؟ فأجابه بقوله : لأنى هجرت بلادى لأتلقى شروحيها
وأنسخ معانيها لأحرز بها العلم . فقال له اللص : كيف تجرؤ اذن
على ادعائك أنك متعلم ما دام يكفى للحيلولة بينك وبين المعرفة أن
نسلبك هذه الكتب ؟ ثم ردها اليه . فقال الغزالي : ان هذا درس
أرسله الله الى على يد اللص ليعلمنى . ولهذا حين عدت الى طوس
عكفت على العلم ثلاثة أعوام كاملة فاستظهرت كل ما كتبتة حتى
أصبحت ولا قدرة للصوص على سلبه منى .

عصر خصوبته وذيوع شهرته

ارتحل أبو حامد بعد ذلك الى نيسابور حيث كان امام الحرمين
يدرس فيها علوم : الفقه والأصول والمنطق ، ورافقه فيها حتى
توفى هذا الأخير فى سنة ٤٧٨ هـ . وقد كان هذا الوقت الذى
قضاه الغزالي فى نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، اذ برع
اثناه فى المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة وطريق الرد
عليهم . وفى هذا العصر تثبتت أفكاره ، وبدأ يكتب ويؤلف بدرجة
نلفت النظر حتى قيل : ان امام الحرمين كان يفار منه وان كان
قد حرص على أن لا ييذى له شيئاً من ذلك .

وفى أثناء هذا العصر المخصب عرفه الوزير نظام الدولة الذى
كان من أعظم أنصار الأشعرية فى ذلك العهد . وكانت شهرته
العلمية وقوته العقلية قد بلغت مسمع الوزير قبل معرفته اياه ،
فدعاه الى مجلسه ، وأظهر له احترامه واجلاله وتقديره للناهين
بتعيينه اياه أستاذا فى معهد بغداد فى سنة ٤٨٤ هـ .

وفى سنة ٤٨٧ هـ كلفه الخليفة المستظهر أن يكتب ضد
الاسماعيلية فأجابه الى سؤله وكتب فى ذلك ثلاث رسائل حمل

فيها على آرائهم ومعتقداتهم حملة قاسية تدل على انه كان قد تعمق دراسة مذاهبهم واستيطان خفايا عقيدتهم . وكان هذا شأنه دائما ، اذ أنه لم يعرض للرد على الفلاسفة الا بعد ان قتل مذاهبهم بحثا وتمحيصا ، وتعقب أدلتهم وبراهينهم تعقب العالم المتقصى . وان نظرة فاحصة في كتابي « مقاصد الفلاسفة » و« تهافت الفلاسفة » لتدلنا دلالة قاطعة على تمكنه مما يناقشهم فيه ، وتثبتة مما يأخذهم عليهم . . بل انه استطاع أن يفوقهم في اخضاع معانيهم العويصة للالفاظ السهلة وأسلوبه السلس الفياض ، وفي قدرته على تلخيص مطولاتهم المترامية الأطراف في عبارات واضحة دون أن يضيع منها شيئا يستحق الذكر . ولا شك أن هذا برهان التعمق والتثبت . ولقد أحس من نفسه بهذا التعمق وذلك التثبت فقال غير مغال في وصف نفسه ما يلي :

« ولم أزل في عنقوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، واخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ، متسنن ومبتدع لا أغادر باطنية الا وأحب ان اطلع على بطائنه، ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلميا الا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبدا الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا الا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرائه في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش الى ادراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وربعان عمري غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلي ، لا باختيارى وحيلتى

حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانحسرت عنى العقائد الموروثة
على قرب عهد بسن الصبا (١)

العوامل النفسية فى انصرافه عن التدريس

غير انه ، بعد هذا المجد الذى احرزہ فى سننى التدريس
والتأليف لم يلبث أن أحس بحاجة ملحة الى العزلة والتخل عن
جميع مظاهر الحياة المادية ، فترك كرسى التدريس كما هجر
أصدقاءه الذين طالما أخلص اليهم ، وأسرته التى طالما أحبها وعطف
عليها ، ثم انفرد بنفسه وعاش عيشة الزهاد والمتنسين عدة اعوام
الى أن دعاه السلطان فأعاده الى الحياة العامة من جديد .

أحدث هذا التخلى الفجائى الذى بدر منه ضجيجاً عاماً فى
المدينة ، فاذاع البعض أنه استقال سموا بكرامته عن موطن اهانة
خفية وجهتها اليه الحكومة . وقال البعض الآخر : أنه لا بد أن
يكون هناك سبب سياسى . أما هو فقد أجاب - حين سئل عن
سبب استعفائه من منصب التدريس - بأن صحته لم تعد تحتل
مشقة هذه المهنة المتعبة .

ويعلق البارون «كارا دى فو» على هذا الجواب بأنه : لو كان
ضعف صحته هو علة عزلته لما احتملت هذه الصحة منهج التصوف
الذى رسمه لها على أثر تركه التدريس ؛ وفوق ذلك ؛ فلو كان
مرضه هو السبب لما دهش الناس من استعفائه ، ولما انتشر هذا
الضجيج . وقد أشار الامام الغزالى بديا الى النزعة السيكلوجية
التي ملكت عليه أحاسيسه اذ ذاك وكيف انه انتهى به التقزز الى
عدم القدرة على الاستمرار فى مهنة التدريس فصور ذلك فى هذا
النص الذى سنذكره لك هنا . أما النزعة العقلية فى هذه الحالة
ذاتها فسنبينها لك فى موضعها . وإليك تصوير النزعة النفسية .

(١) انظر صفحة ٣ من كتاب « المنقذ من الضلال » .

« فعلمت يقينا أنهم - أى الصوفية - أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وان ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ولم يبق الا ما لا سبيل اليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك وكان قد حصل معى من العلوم التى مارستها ، والمسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية ايمان يقينى بالله تعالى وبالنبوة ، وباليوم الآخر . ' فهذه الأحوال الثلاث من الايمان كانت قد رسخت فى نفسى لا بدليل معين محدد ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفصيلها . وكان قد ظهر عندى أنه لا مطمع فى سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وان رأس ذلك كله قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعوائق ، ثم لا حظت أحوالى فاذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أحدثت بى من جميع الجوانب ولا حظت أعمالى . وأحسنها التدريس والتعليم فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فاذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وانى قد أشرفت على النار، ان لم أشتغل بتلافى الأحوال، فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار : أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما ، وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جنود الشهوات حملة فيغيرها عشية . فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها الى المقام ، ومنادى الايمان ينادى : الرحيل الرحيل ، فلم يبق من العمر الا القليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من : العلم والعمل رياء وتخيل ، فان لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وان لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع ؟

فبعد ذلك تنبعث الداعية وينجزم العزم على الهرب والفرار
ثم يعود الشيطان ويقول هذه حالة عارضة ، وإياك ان تطاوعها
فانها سريفة الزوال ، فان أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض،
والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنغيص والأمر المسلم الصافي
عن منازعة الخصوم ربما لا تتيسر لك المعاودة . فلم أزل بين
تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريبا من ستة أشهر ،
أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . وفي هذا الشهر جاوز
الأمر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذ قفل الله على لساني حتى اعتقل
عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطيبا لقلوب
المختلفين الى ، فكان لا يطلق لساني بكلمة ولا استطيعها البتة .
ثم أورت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب بطلت معه قوة
الهضم وقرم الطعام والشراب ، فكان لا تنسأغ لى شربة ، ولا
تنهضهم لى لقمة ، وتعدى ذلك الى ضعف القوى حتى قطع الأطباء
طمعهم من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ، ومنه سرى الى
المزاج فلا سبيل الى العلاج (١)

رحلاته الروحية وعودته الى الحياة العامة :

ومهما يكن من الأمر فقد ارتحل على أثر تركه مهنته الى
دمشق فاعتكف في مسجد الأمويين وأخذ يحرق بعضا من مؤلفاته،
وكان يقضى أكثر أوقاته في مؤذنة بهذا المسجد اطلق عليها حتى
الآن اسم « المؤذنة الغزالية » .

ارتحل بعد ذلك الى « بيت المقدس » فاعتزل هناك في مسجد
الصخرة . وبعد أن زار قبر الخليل إبراهيم سافر الى مكة فأدى
فريضة الحج ثم اعتزم بعد ذلك الرحلة الى المغرب قاصدا زيارة
الأمير يوسف بن تاشفين لما عرفه عنه من العدل وحسن السيرة ،

(١) انظر صفحتي ٢٥ و ٢٦ من كتاب « المنقذ من الضلال » .

ولكنه لما وصل الى مدينة الاسكندرية علم أن هذا الأمير قد توفي . فقفل راجعا الى طوس ، فأقام معتكفا متنسكا بضيع سنين حتى دعاه السلطان الى بغداد ليتولى في مدارسها مهنة التدريس من جديد ، فلبى دعوته . وفى هذا الوقت نشر أهم كتبه وأرقاها وهو كتاب « احياء علوم الدين » ائذى كان قد صنفه ابان رحلته الطويلة . وبعد ذلك توجه الى نيسابور واشتغل فيها بالتدريس ردحا من الزمن دون أن يتخلل في كل هذه الأعوام الطويلة عن حياة النسك والتصوف .

وفاته

واخيرا ، وبعد هذه الحياة الحافلة بالعلم الغريز ، والتفكير العميق، والانتاج الخصب عاد الى طوس مسقط رأسه وبنى بجوار منزله مدرسة للفقهاء وأوى للصوفية ثم توفي في ١٤ جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ بحضرة شقيقه أحمد ثم دفن شرقى الحصن بالقرب من قبر الشاعر الفردوسى .

مؤلفاته

كتب ابو حامد كثيرا من المؤلفات لا يعرف احد عددها بالضبط وقد أوصلها البعض الى سبعين والبعض الآخر الى مائة أو أكثر ، ولكننا سنذكر هنا أهمها واجدها بالدرس والتحليل مشيرين بقدر المستطاع الى المكتبات الاوروبية التى تحوى نسخا من هذه المؤلفات العظيمة ، معتمدين على التحريات التى قام بها علماء الغرب المحدثون فى هذا الشأن وهالك هذه المؤلفات :

(١) اعتمدنا فى هذه القائمة على الأساتذة « مانك » و « كارادى فو » و « كليمان هوار » و « جورج زيدان » الأول فى كتابه « مزيج بين الفلسفتين اليهودية والعربية » والثانى فى كتابه المسمى « الفزالي » والثالث فى كتابه « الأدب العربى » والرابع فى عدد مارس سنة ١٩٠٧ مجلة الهلال وقد اعتمد الثانى والثالث والرابع - فيما يظهر - على الأستاذ « بروكلمان » .

(٢) في الفلسفة

(١) « المعارف العقلية والحكمة الالهية » منه نسخ في مكتبتى باريس واكسفورد (٢) « مقاصد الفلاسفة » طبع فى لايدن سنة ١٨٨٨ مع شروح ، وله ترجمة لاتينية طبعت فى البندقية سنة ١٥٠٦ وكتاب المقاصد يعد موجزا للعلوم الفلسفية ، اذ بسط فيه مؤلفه المنطق وما وراء الطبيعة والطبيعة دون أن يتعد فيما بسط عن مذهب المشائين كما عرفه الفارابى وابن سينا وقد نبأنا الاستاذ « مانك » أن الناس قد دهشوا حينما رأوا الغزالى يبسط بأمانة مذهب الفلاسفة الذين يهاجمهم بكل تلك الحدة فى «التهافت» وقد ظن الاستاذ « ريتير » أن الغزالى كتب هذا المؤلف فى العصر الذى كان فيه من أنصار فلسفة أرسطو ، ولكن الحقيقة هى أن الغزالى لم يكن له غاية فى هذا الكتاب الا أن يعد هذه المهاجمات ضد الفلاسفة كما يوضح ذلك هو نفسه فى مقدمته التى فقدت من أكثر المخطوطات اللاتينية ومن النسخة التى طبعت فى البندقية ، ولكنها موجودة فى ترجمتين عبريتين ، وفى مخطوط لاتينى فى مكتبة « السوربون » وفيها يوجه الغزالى الكلام الى من سألته أن يكتب ردا على الفلاسفة فيقول ما يلى :

« لقد سألتنى يا أخى أن أولف كتابا كاملا واضحا أهاجم فيه الفلاسفة واسفهم آراءهم لكى تحترس من أخطائهم وضلالاتهم ، ولكن من العبث أن ترجو الوصول الى هذه الغاية قبل معرفة أفكارهم معرفة تامة ، ودراسة مذاهبهم ، لان ارادة الائتناع بخطأ بعض الآراء قبل تعقلها تعقلا تاما طريقة فاسدة لانتتهى المجهودات فيها الا الى العمى والضلال . وأذن فقد ظهر لى أن من الضرورة قبل أن أخوض فى تخطيء الفلاسفة أن أنشئ كتابا أعرض فيه المقاصد العامة لعلومهم التى هى : المنطق والطبيعات وما وراء الطبيعة دون أن أميز الحق من الباطل لان غايتهى فيه هى توضيح نتائج كلامهم دون أن أطيل فيما لافائدة فيه أو فى تفاصيل خارجة

عن الغاية ، وبناء على ذلك فلن أكون فيه الا عارضا محايدا ، وان
اجمع البراهين التى ظنوا انهم استطاعوا ان يقدموها لتأييد آرائهم .
غاية هذا الكتاب اذن هى عرض مقاصد الفلاسفة ، وهذا هو
« اسمه » .

وقد أعلن الغزالي بعد ذلك أنه لا يتعرض للقسم الرياضى لأن
الناس متفقون فيه ، أما المنطق فالخطأ فيه نادر ، أما الطبيعة فالحق
ممتزج بالباطل ، واما ما وراء الطبيعة فأكثرته فاسدة باطلة .
وبعد عرض هذه المذاهب يختتم الكتاب بما يلي :

« فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم المنطقية والالهية
والطبيعية من غير اشتغال بتمييز انث من السمين ، والحق من
الباطل ولنفتتح بعد هذا كتاب « تهافت الفلاسفة » حتى يتضح
برهان ما هو باطل من هذه الجملة .

(٣) « تهافت الفلاسفة » وهو أهم كتبه الفلسفية ، قصد
به الرد على ابن سينا وقد طبع فى القاهرة مع « تهافت التهافت »
لابن رشد ورسالة الخوجة زاده التى أيد فيها آراء الغزالي ضد
ابن رشد . وقد حلله الاستاذ « بوير » تحليلا قيما فى سنة ١٨٩٤ .
وقد ظن الاستاذ « شمولديرس » وتبعه فى هذا الظن « الاستاذ
رينان » ان كلمة « تهافت » هنا مقصود بها التفاعل أى تبادل
الفلاسفة لهدم بعضهم لبعض فخطأهما الاستاذ « مارك » فى أساوب
ساخ ، لاذع فرماهما بأنهما لم يفهما معنى هذه الكلمة لانه ليس فى
هذا الكتاب تبادل هدم ، وانما هو هجوم من الغزالي على الفلاسفة
عامة . وقد نقد البارون كارادى فو هذا رأى بدوره فى تحليله
لكتاب تهافت الفلاسفة الذى اثبتته فى مؤلفه الضخم ! « مفكرو
الاسلام » واليك طرفا من هذا التحليل :

« ان هذا الكتاب قد مر الى الغرب بواسطة ترجمة عبرية وعرفه

«مونلول» (١) . وفي عصرنا الحاضر قد لفت انظار العلماء ومؤرخي الفلسفة « شمولديرس » ، دون أن يعرف الكتاب - على الصيغة اللغوية لكلمة « تهافت » التي تدل على التفاعل فحسب أنه استطاع أن يشرح هذا العنوان ، فقرر أن معناه تبادل الفلاسفة النقض فيما بينهم ، وفرض أن نية الغزالي كانت اثبات آراء الفلاسفة المختلفة وإبداء تعارض بعضها مع البعض ونقض بعضها البعض فأظهر « مانك » أنه ليس في الكتاب شيء من هذا ، وظن أن الغزالي قد أراد أن يهدم مذاهب الفلاسفة بنقد عام ، فقرر أنه يرى أن كل أهمية الغزالي ناشئة من ارتيابه وأنه بهذا العنوان يشغل مكانا في تاريخ الفلسفة العربية . وقد قال «رينان» في نفس المعنى أن الغزالي حين صار صوفياً قد أراد أن يدلل على ثبوت العجز المطلق للعقل ، اذ حاول أن يؤسس الدين على الارتياب « في العقل » بطريقة استهوت أميل العقول الى الحماسة منها الى الحكمة .

وكل هذه الاحكام غير ناضجة ، اذ الحق أن التهافت متجه على الأخص ضد مدرسة (٢) الفلاسفة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . ويمكن أن يترجم هذا العنوان بـ « حمالة الفلاسفة » أو « غرور الفلاسفة » ويشتمل هذا المؤلف على مقدمة وعشرين مسألة . وغاية هذه المسائل اما نقض نظريات خاطئة للفلاسفة ، واما اظهار أن البراهين التي يقدمونها ليشبتوا بها النظريات الحقيقية لا قيمة لها .

ويعتبر هذا الكتاب من ناحية طريقة استخدام العقل والاستدلال في الدرجة الاولى من القوة اذ فيه يظهر الغزالي فناً بارعاً في نفس الفن الذي يريد أن يثبت عدمه . ولكن الشيق عندنا

(١) هو عالم اسباني ولد في سنة ١٢٣٥ وتوفي في سنة ١٣١٥ وكان في عصره اعد خصوم المذهب الرشدي .
(٢) تطلق هذه الكلمة على الحكماء الذين ساهموا في تتابع حلقات سلسلة الفكر البشري او بعبارة ادق الذين عملوا على بحث الفلسفة الاغريقية .

هو أن نعرف هل الغزالي أراد أن ينقد تعقلات المدرسة المذهبية التي هي في نظره خاطئة فحسب أو أنه أراد أن يقول : أن العقل نفسه عاجز أو خطر ؟ ويظهر - حسب نقده المتراكمي الاطراف الذي يمس جميع النقط الجوهرية في المذاهب - أن فكرته هي الثانية (١)

(٤) كتاب « المنقذ من الضلال » الفه في نيسابور حين ارتحل اليها للمرة الثانية وقد طبع في مصر سنة ١٣٠٩ هـ . ومنه نسخ خطية في مكاتب : « برلين » و « ولايدن » و « باريس » و « الاسكوريال » وقد ترجمه الى الفرنسية « شمولديرس » سنة ١٨٤٢ ثم الاستاذ « بارييه دى مينار » ترجمة أرقى من سابقتها في سنة ١٨٧٠ .

« ٥ » المضمون به على غير أهله ، طبع في مصر سنة ١٣٠٩ هـ في مجموعة ، ومنه نسخ في دار الكتب بالقاهرة ومكتبات « برلين » و « باريس » و « ولايدن » و « بطرسبورج » وقد اعتمد بعض خصوم الغزالي على هذا الكتاب وعلى رسالة أخرى قيل انه ذيل بها كتاب « التهافت » في اتهامهم اياه بعدم الاخلاص في كل ماكتبه ضد الفلاسفة ، اذا ادعوا انه ذكر في هذين الكتابين ما يفيد انه يؤمن بما آمن به الفلاسفة من أزلية العالم وعدم تعلق علم الباري بالجزئيات وحياة الافلاك ومعرفة النفوس الفلكية بما يجري في الكون وغير ذلك مما أخذ على الفلاسفة في كتابي « التهافت » و « المنقذ من الضلال » . وزعم أولئك الخصوم كذلك أن الغزالي سمى هذه الرسالة الملحقه : « مقاصد المقاصد » وانه حرم اطلاع العامة عليها وعلى كتاب « المضمون به على غير أهله » لانهما لم يكتبا للجماهير ، وانما كتبا للخاصة (وكل ليبب بالاشارة يفهم) .

ومن هؤلاء الخصوم الذين رموا أبا حامد بعدم الاخلاص : ابن طفيل ، وابن رشد ، وموسى الناربوني . فأما أولهم فقد قال مامعناه : ان الغزالي يقول في كتابه « الميزان » ان الصوفية يرون ان البعث

(١) انظر صفحات ١٧١ إما بعدها من الجزء الرابع من كتاب « مفكرو الاسلام » « للاستاذ كرادى في » .

والعقاب والثواب للأرواح وحدها ، وإن الأجسام لا تبعث . وفى كتاب « المنقذ من الضلال » ينبئنا بأنه على رأى الصوفية فيما يذهبون إليه . فاذا وصلنا هذه الجملة بما فى كتاب « الميزان » خرجنا بنتيجة حتمية ، وهى أن أبا حامد فيما بينه وبين نفسه كان يؤمن بفكرة قصر البعث على الأرواح التى طالما حمل على الفلاسفة من أجلها ، وليس هذا فحسب ، بل هو يصرح فى الميزان أيضا بأن الأفكار على ثلاثة أقسام : قسم يعلن امام الرأى العام ، وقسم يقال للتلاميذ أو الذين يطلبون الرشاد . والقسم الثالث هو الذى يجب أن يحتفظ به الانسان لنفسه ولا يدع احدا يطلع عليه الا من يقاسمونه آراءه . ولهذا وقع فى كتب الغزالي كثير من التناقض اذ هو قد حل فى الثانى ما عقده فى الأول ، ثم هو ينكر الشئ أمس ويعلم اليوم أنه حق (١)

أما ثانى هؤلاء الخصوم - وهو ابن رشد - فيصرح بأن الغزالي أشعرى مع الأشعريين ، وصوفى مع الصوفية ، وفيلسوف مع الفلاسفة ، وهو يتظاهر بمهاجمة الفلاسفة مع أنه فى اعماق نفسه غير مختلف معهم (٢)

أما موسى الناربونى فبعد أن يستأنس برأى ابن رشد فى الغزالي يقول : ان أبا حامد قد ذيل التهافت بكتاب نقض فيه هجومه على الفلاسفة وأوصى بأن لا يطلع عليه الا الخاصة الممتازون ويعلق الأستاذ « مانك » على هذه التهمة بأنه رأى ذيلا الكتاب «التهافت» بالعبرية منسوباً الى الغزالي وهو شديد الظلمة ومؤلفه حقا ينحاز الى جانب الفلاسفة أكثر منه الى جانب المتكلمين بل انه يقبل فى هذه الرسالة كثيرا مما رفضه باحتقار فى كتاب «التهافت» وهو ينصح فى آخرها بأن لا تعطى الا للذكاء .

(١) انظر صفحتى ٨ و ٩ من رسالة حى بن يقطان لابن طفيل .

(٢) انظر مانك صفحات ٣٧٩ وما بعدها .

ونحن لانستبعد أن يكون واضح هذه الرسالة بالعبرية هو أحد تلاميذ ابن رشد من اليهود ولاسيما : وأن عنوانها « مقاصد المقاصد » ، وفي هذا الوزن محاكاة لكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد . ويؤيد هذا الظن أن جميع المستشرقين الذين عنوا بدراسة الغزالي لم يعثر واحد منهم على نص عربي لهذه الرسالة . (٦) فاتحة العلوم ، ومنه نسخة خطية في مكتبة باريس . (٧) « حقائق العلوم لأهل الفهوم » منه نسخة خطية في مكتبة باريس (٨) « مكاشفات القلوب المتطلعة الى علام الغيوب » طبع بولاق سنة ١٣٠٠ هـ . « ٩ » رسائل في مواضيع مختلفة في الفلسفة والجدل متفرقة في مكتبات أوروبا ولاسيما « برلين » و« باريس »

(ب) في الأخلاق والتصوف

(١٠) كتاب « جمع الحقائق بتجريد العلائق » ومنه نسخة خطية في مكتبة « أبسال » (١١) « احياء علوم الدين » طبع في القاهرة ، ومنه نسخ خطية في مكاتب : « فينا » و « برلين » و « لايدن » والمتحف البريطاني « واكسفورد وعليه شروح عديدة ، منها : « اتحاف السادة المثقفين » طبع في فاس في سنة ١٣٠٢ هـ في ثلاثة عشر مجلدا ، وفي القاهرة في عشرة مجلدات في سنة ١٣١١ هـ . ومنها « تاج القاصدين » لابن الجوزي . ومنه نسخة خطية في دار الكتب المصرية وأخرى في مكتبة باريس « وروح الأحياء » لابن يونس ومنه نسخة في مكتبة اكسفورد .

ويتكون كتاب الأحياء من أربعة اجزاء ، ينقسم كل جزء منها الى عشرة كتب . وقد عالج الغزالي فيه آداب الدين والأخلاق والتربية والتصوف معالجة قيمة . وقد ترجم منه المستشرقون اجزاء الى لغاتهم ، وكتبوا تحليلات وتعليقات لأجزاء أخرى . فمثلا كتب الاستاذ « هيت زيج » دراسة على الجزء الأول وحلل الأستاذ

« كارادى فو » الكتاب الأول من الجزء الثالث، ونشره سنة ١٨٩١ . وترجم الاستاذ « ماكدونالد » الكتاب الثامن من الجزء الثانى وقام الاستاذ ميغيل أزين بدراسة قيمة للغزالي اعتمد فيها على كتاب الأحياء ويرى الاستاذ « كارادى فو » ان للاحياء من الاهمية فى الاسلام ما يسمح له بأن يكون فى الصف الثانى بعد القرآن . وقد حلله فى كتابيه « الغزالي » و « مفكرو الاسلام » تحليلا قيما تقتطف منه ما يلى « انه مؤلف تأليفا فنيا ، وهو ينقسم الى أربعة أقسام كل قسم يتكون من عشر مقالات . فموضوع القسم الأول هو الأفعال الدينية الجوهرية كالطهارة الشرعية والوضوء والصلاة والصدقة والصوم والحج وقراءة القرآن وتفسيره . وفى مبدأ هذا القسم خصص المؤلف مقالتين للعلم ولأسس الإيمان . والقسم الثانى موضوعه الآداب العملية فى الأكل والشرب والزواج والأسفار وهو يحتوى ايضا على بعض مقالات فى الصداقة والاخوة والعزلة ، وفى المباح والمحذور ، وفى حكم سماع الموسيقى والغناء . وقد اختتمه المؤلف بأثلة مقتبسة من حياة النبى . أما القسمان : الثالث والرابع - وهما أوسع من القسمين السالفين - فهما مخصصان للتصوف ، وقد احتويا على الاخلاق التنسكية . فالثالث احتوى على الجانب السلبي من تلك الاخلاق . والرابع على الاخلاق الايجابية أو بعبارة أدق : قد احتوى الثالث على ما يضل . والرابع على ما ينقذ . فالقسم الذى اشتمل على السلبيات قد عنى بكبح جماح شهوات البدن بابانة خطورة اللسان . وهو يحتوى على فصول ضد الغضب والحقد والحسد والبخل وحب المال والعجب وحب الفخر والمباهاة . وفى القسم الرابع مقالات قد غنوتت بصناوين حالات تنكسية مثل الندم والصبر والخوف والرجاء والفقر والزهد والاخلاص والصدق والحب والرضى والشكر والمحاسبة والمراقبة والتفكر وما اشبه ذلك . وقد عنيت المقالات الاخيرة بالموت وذكره والبعث والعالم الآخر .

(١٢) كتاب « بداية الهداية » . طبع في القاهرة عدة مرات .
ومنه نسخ خطية فى « برلين » و « جوتا » و « مونشي » « باريس »
و « لندن » و « اكسفورد » و « الجزائر » و « بطرسبورج » وله
شرح ومختصر . (١٣) كتاب ميزان العمل طبع فى « ليبزيج » فى
سنة ١٨٣٩ (١٤) « القسطاس المستقيم » ومنه نسخة خطية فى
دار الكتب بالقاهرة . ونسخة فى برلين وأخرى فى « الاسكوريال »
وعليه شرح عنوانه : « الميزان القويم (١٥) كيمياء السعادة منه
نسخة فارسية فى مكتبة «برلين» ، وترجمة تركية «أجزاء متفرقة
فى سائر المكتبات فضلا عن النسخة العربية (١٦) كتاب « التبر
المسبوك من نصيحة الملوك » طبع فى القاهرة فى سنة ١٢٧٧ هـ . وعلى
هامشة « سراج الملوك » للطرشوشى . « (١٧) كتاب « سر العالمين
وكشف ما فى الدارين » يبحث فى نظام الحكومات . ومنه نسخة
خطية فى المكتبة المصرية وأخرى فى مكتبة « برلين » (١٨) كتاب
« ايها الولد » طبع مع ترجمة المانية فى سنة ١٨٤٢ ومنه نسخ خطية
متفرقة فى مكتبات أوروبا وفى المكتبة المصرية بالقاهرة . (١٩) كتاب
« معارج السالكين » . منه نسخة خطية فى مكتبة باريس (٢٠) كتاب
« مشكاة الانوار » وفيه بحث عن الفلسفة اليونانية من حيث التصوف
ومنه نسخ خطية فى المكتبة المصرية بالقاهرة وفى سائر المكتبات
الدولية فى أوروبا . وله ترجمة عبرانية (٢١) « نور الشمعة » . منه
نسخة خطية فى « لايدن » (٢٢) كتاب « مداخل السلوك الى منازل
الملوك » بحث فى حياة الصوفى ، ومنه نسخة خطية فى الاسكوريال
(٢٣) كتاب « الزهد الفاتح » منه نسخة خطية فى المتحف البريطانى .
(٢٤) « كتاب منهاج العابدين » فى التصوف طبع فى مصر فى
سنة ١٣٠٥ هـ . وعلى هامشه كتاب « البداية » ومنه نسخ خطية
فى برلين وباريس ولايدن والمتحف البريطانى والجزائر وله تلخيص
ينسب الى بلاطونسى من أهل القرن التاسع . وهذا له شرح ترجم
الى التركية (٢٥) كتب عديدة يطول بنا ذكرها فى الأبحاث الصوفية
او الاخلاقية لم يطبع منها شئ .

(ج) - في الدين والالهيات

(٢٦) كتاب « جواهر القرآن » ومنه نسخ في « لايدن » والمتحف البريطاني وبطرسبورج وفي المكتبة المصرية بالقاهرة . (٢٧) كتاب فضائل القرآن . ومنه نسخة خطية في المكتبة المصرية بالقاهرة . (٢٨) كتاب « العقيدة » ومنه نسخ خطية في المكتبات الدولية في « برلين » و « اكسفورد » و « لندن » (٢٩) كتاب « الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة » طبع في جنيف في سنة ١٨٧٨ وترجمة الى الفرنسية « ليون جوتييه » في ذلك التاريخ ، وطبع في القاهرة في سنة ١٣٠٨ هـ (٣٠) « الجام العوام عن الخوض في علم الكلام » طبع في الهند في سنة ١٣٠٦ هـ . وفي القاهرة في سنة ١٣٠٩ هـ . ومنه نسخ خطية في مكتبات أوروبا (٣١) كتاب « التفرقة بين الايمان والزندقة منه نسخ خطية في « برلين » والقاهرة . (٣٢) كتاب « الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية » طبع في مصر سنة ١٣٠٢ هـ . (٣٣) كتب أخرى في الدين والالهيات .

د - في الفقه

(٣٤) « كتاب البسيط » في الفروع على نهاية المطلب لامام الحرمين ، منه نسخة في مكتبة « الاسكوريال » وأخرى في المكتبة المصرية بالقاهرة . (٣٥) كتاب « الوسيط بأقطار البسيط » . ومنه نسخ خطية في مكتبتى « مونيخ » و « اكسفورد » ودار الكتب المصرية بالقاهرة . وقد عنى العلماء بشرح الوسيط واختصاره . ومن هذه الشروح والمختصرات نسخ متفرقة في مكتبات أوروبا والقاهرة (٣٦) كتاب « الوجيز » . ومنه نسخة خطية في مكتبة باريس وأخرى في المكتبة المصرية بالقاهرة وله شروح عديدة (٣٧) كتاب المستصفي في علم الأصول » ومنه نسخة خطية في المكتبة المصرية (٣٨) كتاب « المنحول » في الاصول ومنه نسخة خطية في المكتبة المصرية بالقاهرة وأخرى في مكتبة جوتا .

أسلوبه

يلاحظ الذين يدرسون الغزالي أن أسلوبه يختلف كل الاختلاف عن أساليب المفكرين الآخرين أمثال ابن سينا ومن هم على شاكلته . فبينما يرى القارىء أن أسلوب ابن سينا مثلاً موجز محدود ، يلاحظ على العكس أن أسلوب أبي حامد خصب مسهب تنساب فيه العبارات والمترادفات انسياب الماء في الغدران ، وتتابع جملة فى شيء عظيم من الرشاقة . ويرى الأستاذ « كارادى فو » أن الغزالي اجتمعت لديه صفات الخطيب والعالم النفساني والواعظ الدينى ، فهو يفيض بالأولى ، ويحلل بالثانية ، ويأسر النفوس بالثالثة ، اذ هو يفتش عن أحب الجمل الى النفوس ، ويجمع أشد النصوص تأثيراً فى العقول ، ويستخدم المجازات والكنائيات حتى لا تشتغل الأرواح والعقول بغير ما يقول . . وفوق ذلك فهو يعبر عن المعنى الواحد بتعبيرات مختلفة ويصور الموقف الواحد بصور متباينة ، وقد جزم هذا العالم المستشرق فى كتابه « الغزالي » بأنه لم يعرف فيمن قرأ من العلماء أسلوباً ارقى وأخصب من أسلوب الغزالي . وهو يأسف أشد الأسف لأن لغته الفرنسية لا تتسع لهذا الأسلوب ، ويعتذر اذا لم يوفق الى الاجادة والاتقان فى نقل ما نقله عن هذا العالم القدير . وقد اثنى الأستاذ كارادى فو على هذا الأسلوب فى كتابه الآخر « مفكرو الاسلام » ثناء عاطفاً تقتطف منه ما يلى :

« ان أسلوب الغزالي مخصب سهل لدن واضح ، وأنه - اذ يستعين بالصور الخيالية ولا يغض الطرف عن الجانب العملى - يستهوى القارىء ولا يتعبه . ان عقله متزن ، فهو اذا اقتبس من السنة فعل ذلك بدون اثقال أو افراط . انه يقسم ويفرع بعناية ووضوح ، وبدون تصنع أو مباهاة . ولما كان نفسانياً فانه لم يهو فى الدقة المغالية وبهذا يمكن تشبيهه ببعض آباء الكنيسة الاغريقية ولا سيما القديس « جان كريسوستوم » (أى ذو الفم

(الذهبي) وهو صاحب الأسلوب الجذاب السهل الساطع ، ولكن ينبغي القول بان الغزالي ادخل منه فى باب النظر (١)

اثر اتساع ثقافته فى تطور آرائه

كان الامام الغزالي شديد الميل الى القراءة ، واسع الاطلاع ، غزير الثقافة لم يدع مذهباً فى عصره الا عرفه ، ولا رأياً الا ألم به . ولهذا استطاع أن يهضم نظريات الفلاسفة هضماً يمكنه من بسطها ومناضلتها . وعرف كيف يتغلغل الى علم الكلام فيعرف مافيه من نفع وضرر ، وما ينتج من الاشتغال به من خير وشر ، ويصدر بعد ذلك حكمه الفاصل الذى قسمه الى قسمين ، وحدد لكل قسم منهما أهله الذين يجوز لهم الاشتغال به . واستطاع كذلك أن يكون للامة العربية فى الأخلاق والتربية وعلم النفس تراثاً صالحاً منظوراً اليه من علماء أوروبا فى العصر الحديث بعين الاحترام والاجلال .

ونحن لو حاولنا أن نتقصى كل نواحيه لاستنفد ذلك منا عدة مؤلفات ، اذ أنه كان مفخرة من أهم مفاخر الحركة العقلية الاسلامية ، وعلماء بارزا من اعلام قيادة الفكر فى الشرق ، وسيظل اسمه مقترنا بالاسلام والفلسفة ما بقى فى العالم اسلام وفلسفة . الأول يدعوه صديقه وحجته ، والثانية تدعوه خصمها ومناضلها . وفى وصف بقيمته العلمية والعملية والخلقية يقول الاستاذ البارون كارا دى فو : اذا نظر الانسان الى نبيل نفس الغزالي وكرامته فى حياته العلمية والعملية ، ووداعته اخلاقه ، وسعة مؤلفاته وموهبته العظمى ككاتب ، فانه لا يسعه الا ان يرى فيه أحد اعالى مفكرى الفكر البشرى فى القرون الوسيطة .

(١) انظر صفحة ١٦٠ من الجزء الرابع من كتاب « مفكر الاسلام » .

الباعث العقل بعد الباعث النفسى :

رأينا فى أوائل هذا الفصل كيف أن الامام الغزالى قد دفعه التقزز من الرياء ، والامتناع من المجد الدنيوى الزائف ، وعدم خلوص النية لوجه الله أو لوجه العلم الى الانصراف عن مهنة التدريس ، بل الى التبغيض فيها . وأبنا أن تلك العوامل كلها كانت سيكولوجية محضة ، ووجدنا بأن نوضح العوامل العقلية لهذا الانصراف فى موضعها . والآن اليك هذه العوامل

منهجه فى المعرفة :

دفع هذا التعطش الى الحقيقة الامام الغزالى الى التفكير فى وسائلها وأدوات تحصيلها ، فأحس أول ما أحس بعامل التقليد القوى الفطرى يجذبه الى ما وجد عليه آباءه وأجداده ، فاندفع مع تياره القاهر الذى لا يدع نهـ آية فرصة للأناة أو التفكير ، ولكن عقليته الراجحة بل الممتازة لم تستسغ هذا التقليد الذى هو من مميزات القرودة لا من نعوت الانسان الكامل أو المذهب السائر فى طريق الكمال ، ووجد ان مبادئ الاسلام تصرح بأن ايمان المقلد غير منج ، فلفظ وسيلة التقليد ثم فكر فيما عسى ان يحل محلها . فرأى أن أكثر من حوله يكتفون - فى الايمان والمعرفة - بوسيلة الحواس ، فجعلته الفته اياها يطمئن اليها بادية ذى بدء ، ولكنه لم يلبث أن تبين ضعفها هى الأخرى فنفر منها واطمأن الى العقل غير انه لم يلبث أن تبين أنه لا يصل الى كل شىء ، وانه استطاع أن يقول الكلمة الحاسمة فى السمعية ، فتوهم ضعفه كذلك ، فتخلى عن اتخاذها اياه طريقا معصوما للمعرفة . وهنا اضطرب تفكيره ، وتزلزل اليقين فى نظره ، وسقط بين براثن الشك الذى جعل يعذبه بلا شفقة ، ويضنيه دون راحة ولا هدوء حتى أرهق صحته ، وأضعف بنيته ، وهو يصور تلك المراحل تصويرا دقيقا مفصلا فيقول :

» ٠٠ حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، اذ رأيت صبيان النصرى لا يكون لهم نشوء الا على النصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على اليهود . وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام ، وسمعت الحديث المروى عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حيث قال : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فتحرك باطنى الى حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقاليد وأوائل التلقينات . وفى تمييز الحق منها عن الباطل اختلاف ، فقلت فى نفسى أولا انما مطلوبى هذا العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم . فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا اتيقنه هذا النوع من التيقن ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى ، ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة الا فى الحسيات والضروريات فقلت : الآن بعد حصول اليأس لا مطمع فى اقتباس المشكلات الا من الجليات وهى الحسيات والضروريات .

فلا بد من احكامها أولا لأتيقن أن ثقتى بالمحسوسات وأمانى من الخلط فى الضروريات من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقاليد ، ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

فأقبلت بجد بالغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات أيضا ، وأخذ يتسع

الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر
وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ،
ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك
دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وننظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار دينار ، بينما الأدلة
الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . هذا وأمثاله من
المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل
تكذيبا لاسبيل الى مدافعتة .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا ، قلعة لاثقة الا
بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة
والنفى والاثبات لا يجتمعان فى الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون
حادثا وقديما ، موجودا ومعدوما ، واجبا ومحالا .

فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقك بالعقليات كثقتك
بالمحسوسات وقد كنت واثقا بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا
حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء ادراك العقل
حاكما آخر اذا تبجل كذب العقل فى حكمه ، وعدم تبجل ذلك الادراك
لا يدل على استحالاته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت أشكالها بالمنام
فقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل احوالا وتعتقد لها
ثباتا واستقرارا لا شك فى تلك الحالة فيهما ثم تستيقظ فتعلم أنه لم
يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل .

فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو
حق بالاضافة الى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك
حالة تكون نسبته الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون
يقظتك نوما بالاضافة اليها ؟ فاذا وردت تلك الحال تيقنت أن

جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحال هي ما يدعى الصوفية أنها حالتهم اذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم اذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالا لا توافق هذه المعقولات ، فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقذحت في النفس ، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر ، اذ لم يكن دفعه الا بدليل ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولى ، فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل الداء ودام قريبا من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لايحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة(١)

من هذه النصوص المسهبة التي نقلناها هنا وهناك على ما بها من طول واطناب يتبين المنهج الطبيعي للمعرفة كما كان مألوفا في ذلك العهد ، وهو البدء بالتقليد ثم الحس ثم العقل ثم البصيرة ، وذلك المنهج هو الذي صورته ابن طفيل فيما بعد في قصة « حى بن يقظان » عندما قص علينا قصة ذلك الطفل الذي نشأ نشأة بدائية بدأها بمحاكاة الحيوانات ثم اجتذبه عالم الحس ، فنظر اليه وجعل يرتب بعضه على بعض ، ثم يستنبط مركبات نتائجها من بساطتها ، وخفيها من جليها ، محكما في ذلك عقله الفطري الذي لم يتلق أي لون من ألوان العلم .

(١) انظر ص ٥١ وما بعدها من كتاب « النقد من الضلال » للزالي .

اضطرابه بازاء العقل والثقافة :

اما الفقرة الأخيرة من نص أبى حامد فهى ترمى الى الرد على الفلاسفة الذين جعلوا العقل هو القمة الانسانية اذ قال لهم متهمكما « فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

وأيا ما كان فانه يتبين جليا من هذه النصوص ان التجزاء الغزالى الى حصن انتصوف هو ناشئ عن يأسه من قدرة العقل على كشف كل حقيقة ، وعن عدم ثقته بعصمته ، وبالتالي عن جعله الحكم الذى ترضى حكومته فى كل شئ . وبهذا يتبين الفرق بين تصوف الغزالى واشراقية ابن سينا ، اذ ان الأول - بعد ان يخذله العقل - يلتجئ الى كنف البصيرة يستغيث بها من الريب التى تنهشه ليلا ونهارا . بينما أن الثانى يتجه اليها ليتوج بها العقل الذى يقطع بعصمته متى تحققت له العوامل الضرورية .

بيد أنه لا ينبغى أن يفهم من هذا أن الغزالى كان يستهين بالثقافة أو يرى الاستغناء عن العلوم العقلية . كلا . بل هو يوجب الامعان فيها ويقطع بأن الصوفى الجاهل - ولو انكشف له شئ من الحقائق - يسير فى كثير من الشؤون على غير هدى فيزل ويضع بضع الامور فى غير نصابها كما حدث لأبى يزيد البسطامى مثلا ، اذ يحدثنا أبو حامد أن البسطامى لعدم رسوخه فى المعارف العقلية خلط بين عبارة « هو هو » وعبارة كأنه هو فزلت قدمه فى هذا التعبير . واليك ما يرويه الغزالى لنا فى هذه الزلة :

« وعليه ينبغى ان يحمل قول أبى يزيد البسطامى حيث قال : « انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، فنظرت فاذا أنا هو » ويكون معناه أن من ينسلخ عن شهوات نفسه وهواها وهماها فلا يبقى فيه متسع لغير الله ولا يكون له هم سوى الله تعالى ، فاذا

لم يحل في القلب الا جلال الله وجماله حتى صار مستغرقا به يصير كأنه هو . لا انه هو تحقيقا . وفرق بين قولنا كأنه هو ، وقولنا هو هو . وهذه مزية قدم ، فان من ليس له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر ، فينظر الى كمال ذاته وقد تزين بما تالفا فيه من حلية الحق فيظن أنه هو فيقول أنا الحق وهو غالط غلط النصرارى حيث رأوا ذلك في ذات عيسى - عليه السلام (١)

وأكثر من ذلك أن الغزالي - لوفرة اطلاعه واتساع ثقافته - لم يستطع تصوفه أن ينتزعه من منزلة احترام الفكر واجلال التأمل ، فصرح بأن تنسك الجاهل لا يمكن أن يتناول مهما مرت عليه السنون الى التسامى الى تأمل العالم لحظات قصيرة ، وهذا مبدأ يعزله عن الصوفية الجهلة الذين يمثلهم « الخواص » حين قال له أحد أتباع مبدأ الغزالي في هذه الفكرة « ما اتخذ الله وليا جاهلا » . فأجابه بقوله : « لو اتخذ لعلم » ولكن أبا حامد وأتباعه لا يرتضون مثل هذه الإجابة وهو في هذا يقول :

« ان الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين ، أحدهما زيادة المعرفة ، اذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف ، والثاني زيادة المحبة اذ لا يحب القلب الا من اعتقد تعظيمه ولا تنكشف عظمة الله وجلاله الا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله . فيحصل من الفكر المعرفة ، ومن المعرفة التعظيم ، ومن التعظيم المحبة . والذكر أيضا يورث الأنس ، وهو نوع من المحبة ولكن المحبة التي سببها المعرفة أقوى وأثبت وأعظم . فالعباد المواظبون على ذكر الله بالقلب واللسان الذين يصدقون بما جاءت به الرسل بالايان التقليدى ليس معهم من محاسن صفات الله الا أمور جميلة اعتقدوها بتصديق من وضعها لهم »

(١) المقصد الأسنى للغزالي بحث الدكتور محمود قاسم المنشور في كتاب « المهرجان » ص ١٨١ .

ومهما يكن من شيء فإن أبا حامد - بعد أن يعلن رأيه الصريح في رفع علماء الصوفية وجهانذتهم على عامتهم وجهلائهم - ينبئنا بأن هذا الجهل عند الصوفية كثيرا بما كان سببا في نشأة تلك الفكرة الخاطئة الضالة التي تزعم أن هناك قسمة ثنائية هي : الشريعة والحقيقة ، وهذا سخف لو تأمل المرء فيه أدنى تأمل لاتضح له أن مقابل الحقيقة هو اللاحقيقة ، وتكون النتيجة من هذا أن الشريعة زائفة على حين أن الشريعة هي أساس كل تصوف حقيقي ، ولا يمكن أى مارق عنها أن يصل الى أدنى درجات التصوف . وفوق ذلك فإن بعض فسقة الجهلاء يسوغون فجورهم ومروقهم عن الشريعة بقولهم : « اننا متحققون لا متشرعون » وقولهم « اننا سابحون فى بحار الشطحات ، نملون بخمرة الغيبوبة ، ومن كل هذا شأنه لا يسأل عن صلاة ولا صوم ، لأن التكليف رفع عنه ، أو أنه جاء لأهل الظاهر . وفى مهاجمة أمثال هؤلاء يقول الغزالي :

« من قال ان الحقيقة تخالف الشريعة ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو الى الكفر أقرب ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصورة . فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة انباء عن تصريف الحق . فان شريعة أن تعبدته والحقيقة أن تشهده - والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قدر وأخفى وأظهر » -

بعد أن يبين الغزالي رأيه فى أن كمال الصوفى لا يتم الا اذا تقدم التهذيب الثقافى الى نفسه ، وسبق التفكير الى عقله شروع قلبه فى التطلع الى الفيض ، يأخذ فى ايضاح مراحل العروج الى مراتب القدس ، اذ يحدثنا أن المرحلة الأولى الى المعرفة الصوفية هي تجنب الشرور والردائل والانغماس فى الشهوات حتى المباح منها . والمرحلة الثانية هي التمسك بالفضائل والتشبث بالخيرات وتنفيذ الأوامر الالهية فى دقة وورع . والمرحلة الثالثة هي التطلع الى الرضى وانتظار الفيض . وبالإجمال : هي كما لخصها أحد المتصوفين بقوله :

« ان هذه المراحل هي « التخلي والتجلي والتجلي » . أى التخلي عن الشهوات محظورها ومباحها . والتجلي بالفضائل عظائمها وصغائرها . والتجلي أى التطلع الى الافاضة الصمدانية . أو كما قال صوفى آخر : هي « رفض ونفض وفيض » أى رفض الانسان الخضوع للشهوات . ونفض يده من كل ما عدا الله ، وفيض النور الالهى عليه .

وفى كلا التعريفين يقوم الصوفى بمحاولتين، وينتظر مابعدهما من الله . واليك ايضا هذا المسلك :

« ان الطريق الى ذلك انما هو تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . ومتى حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم ، واذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وتلاأت فيه حقائق الأمور الالهية ، فليس على العبد الا الاستعداد بالتصفية المجردة واحضار الهمة مع الارادة الصادقة ، والتعطش التام ، والترصد بدوام الانتظار لما يفتح الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور . لا بالتعلم والدراسة وكتابة الكتب ، بل بالزهد فى الدنيا والتبرؤ من علائقها، وتفرغ القلب من شواغلها، والاقبال بالكلية على الله تعالى . فمن كان لله كان الله له .

وهو بفعله هذا يصير متعرضا لنفحات الله ، وليس له اختيار فى استجلاب هذه النفحات ، وليس له الا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحتها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة ، واذا صدقت ارادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته تلمع لوامع الحق فى قلبه ويرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى فينكشف له الغيب ويحصل اليقين » (١)

(١) انظر صفحة ٦٤ من كتاب مهرجان الغزالي .

وتاج هذه المعارف كلها هو المرتبة العليا وهى الهدف الأسمى ،
وهى مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين • انها مشاهدة
روحية • انها يقين مطلق •• انها مشاهدة بنور اليقين •

ولكن مشاهدة ماذا ؟ ما هو موضوع هذه المرتبة ؟ انه - اذا
أردنا الاجمال - : الغيب •

أما اذا أردنا شيئاً من التفصيل ، فانه أمور كثيرة كأن يسمع
المعارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة
فتتضح اذ ذاك وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله - سبحانه -
وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله وبحكمته فى خلق الدنيا
والآخرة ، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا •

والمعرفة بمعنى النبوة والنبى ، ومعنى الوحي ، ومعنى
الشیطان ، ومعنى لفظ الملائكة وكيفية معاداة الشياطين للانسان،
وكيفية ظهور الملك للانبیاء ، وكيفية وصول الوحي اليهم والمعرفة
بملكوت السماوات والأرض ، ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود
الملائكة والشیاطين فيه ، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان،
ومعرفة الآخرة والجنة والنار ، وعذاب القبر والصراط والميزان
والحساب ، ومعنى قوله تعالى :

« اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » • ومعنى
قوله تعالى : « وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعتمون » •
ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر الى وجهه الكريم ، ومعنى القرب
منه والنزول فى جواره ، ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملائكة الاعلى
ومقارنة الملائكة والتبيين ، ومعنى تفاوت أهل الجنات حتى يرى
بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدرى فى السماء الى غير ذلك
مما يطول تفسيره •

وذلك هو موضوع الغيب الذى يتطلع الى معرفته دون
جدوى ، المتكلمون والفلاسفة (١) .

انطباعه بطابع التفلسف قسر ارادته :

على أن من يتصور أن الغزالي صوفي متطرف في صوفيته
لا يعرف الا هي ، فانه يهبط بكل كيانه العقل كما فعل الصوفية
المتفرغون لها الذين لا يعتبرون سواها ، أو المتصوفون المعتدلون
الذين يكتفون بمنح العقل والثقافة شيئاً من الاحترام كما يبدو
من تساميه على أبى يزيد البسطامي ووصفه اياه بأنه لم يتعمق
في دراسة المعقولات فخطط بين عبارتي « هو هو » و « كأنه هو » :
من يتصور الغزالي على هذا النحو يكون خاطئاً كل الخطأ اذ لا يكاد
يتصفح كتاباً من كتبه الفكرية حتى يلتقى فيه بآثار الفلسفة
الاغريقية والاسكندرية والاسلامية بارزة ملموسة ، وليس هذا
فحسب ، بل نجده - رغم سخطه الظاهر على الفلسفة - مؤمناً
بها أعمق الايمان ، مؤيداً اياها أشد التأييد ، فهو مثلاً حين يعرض
لنفس يتبع في تعريفها نص ابن سينا المؤسس على عبارة أرسطو ،
ويسلك في شرحها بيان أفلاطون عندما يفرق بين النفس بمعناها
العام المكون من الشهوية والغضبية والناطقة . ويوضح كيف أن
القسمين الأول والثاني قد يطلق عليهما معنى الحديث الشريف
الذى يقول : « أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك » وقبوله
- صلى الله عليه وسلم - « أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك وهواك »

وان القسم الثالث هو القوة الناطقة أو المتعقلة أو النورانية أو
النفس المطمئنة التى يخاطبها ذو الجلال والاكرام بقوله :
« يا أيها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك واضية مرضية قادخلى »

(١) ص ١٦١ من كتاب مهرجان الغزالي .

فى عبادى وادخل جنتى » . وما ذلك الا لانها لا تتأثر بالقوتين الغضبية والشهوية أدنى تأثر ، ولا تدع زمامها يفلت من يدها ، فاذا أفلت هذا الزمام من يد النفس ضلت سواء السبيل .

تضارباته وأسبابها

وليس هذا فحسب ، بل اذا رأيناه يعرف النفس أو يصورها فى درجاتها : النباتية والحيوانية والانسانية ، خيل اليك انك تقرأ نصوص ابن سينا أو افلاطون أو أفلوطين مع فرق واحد هو مزج نصوصه من حين الى آخر بشىء من القرآن أو الحديث ، فلا يسعك حين ذاك الا أن تقف ذاهلا أمام تحليل هذا المزيج الغريب الذى تعثر فيه على مهاجمة الفلسفة ولعن الفلاسفة وتكفير المسلمين منهم تارة ، والتعلق بهم والاعتباس منهم تارة أخرى ، والتدليل بالحديث النبوى على أن العقل أول ما خلق الله وأعز خلقه عليه تارة ثالثة . وبينما نلغيه يستغيث بالثقافة لتنتجيه من مثل ما هوى فيه البسطامى نجده يجزم بأن العلم النورانى ليس فى أية حاجة الى التعلم ، ولا الى الكتب ، ويسفه حتى المعتدلين الذين قالوا باستحسان الطريقين ، ولا يمكن الباحث أن يمر بهذا الخليط فى كتب أبى حامد دون أن يعود الى ذاكرته ما وصفه به ابن طفيل حين قال : " انه متكلم مع المتكلمين ، وفيلسوف مع الفلاسفة ، وصوفى مع المتصوفين . وهاك نموذجا من متعارضاته :

١ - درجات النفس : انا نرى الأجسام النباتية تتغذى وتنمو وتولد المثل وتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتفرق . فهذه المعانى أن كانت للجسمية فينبغى أن تكون لجميع الأجسام كذلك ، وان كانت لغير الجسمية ، بل لمعنى زائد ، فذلك المعنى يسمى نفسا نباتية ، ثم الحيوان فيه ما فى النبات ويحس ويتحرك بالارادة ، ويهتدى الى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع ، وهرب عما يضر ، فتعلم قطعا أن فيه معنى زائدا على الأجسام النباتية ثم نجد

الانسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز
بادراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل ان الكل أعظم من الجزء ،
فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر
العقلية ويشارك الحيوان فى الحواس ويفارقه فى المشاعر العقلية
فما يقبل الصورة الكلية جوهر لا جسم ولا عرض فى جسم ولا وضع
له ولا أين ، فيشار اليه ، بل وجوده أخفى من كل شئ عند الحس ،
وأظهر من كل شئ لتلعل ، فيثبت بدأ وجود النفس (١) .

ب - تعريف النفس : - « انها كمال أول لجسم طبيعى آلى من
جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن
جهة ما يدرك الأمور الكلية . » ولا ريب فى أن أثر ابن سينا
فى هذين النصين لا يخفى على ذى لب ودراية فى انتباج الشيخ
الرئيس .

ج - قوى النفس وسلطان أعلاها على أدناها : « مثل نفس
الانسان فى بدنه كمثل وال فى مدينته ومملكته ، فان البدن مملكة
النفس وعالمه ، وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والعملة . والقوة
العقلية المفكرة له كالمشير الناصح ، والوزير العاقل ، والشهوة
له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة الى المدينة ، والغضب والحمية
كصاحب شرطة . والعبد انجالب للميرة كذاب مكار مخادع خبيث
يتمثل بصورة الناصح . وتحت نصحه الشر الهائل والسب القاتل .
وديدنه وعادته منازعة الوزير الناصح فى كل تدبير يدبره حتى
لا يخلو من منازعته ومعارضته فى آرائه ساعة . كذلك النفس متى
استعانت بالعقل ، وأدبت القوة الغضبية وسلطتها على الشهوة .
واستعانت باحدهما على الأخرى فتارة بأن تقلل من تيه الغضب
وغلوئه بخلاصة الشهوة واستدراجها ، وتارة بقمع الشهوة وقهرها

(١) ص ١٦ وما بعدها من كتاب « مفارج القلس فى مدارج معرفة النفس »
للغزالي .

بتسليط القوة الغضبية عليها اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه (١)» ونحن نحسب أن أثر أفلاطون هنا قد بلغ من انجلاء والوضوح حدا لا يحتمل النقاش ، وهذا شيء لا عيب فيه اذا كان مستوفيا لشرائط البحوث العلمية التي تقتضى نسبة الاقتباس الى مؤلفه ، ولكننا لاندرى كيف غفل حجة الاسلام في هذا الشأن عن الحديث النبوى الشريف الذى يقول : « أوصيكم بالأمانة فى العلم ، فان الخيانة فيه أشد عند الله من الخيانة فى المال » . ومن ثم فاننا جين نمر بمثل هذه المواقف عند الغزالى لا يسعنا الا الابتسام لتشبهه بأهداب الفلاسفة الذين يتصيد الفرص المواتية وغير المواتية للانحاء عليهم باللائمة ، بل نلهجوم عليهم دون ذنب جنوه أو جريرة اقترفوها لاسيما اذا كانت الحقيقة غايتهم العليا أو هدفهم الاسمى الذى لا يرمون الا اليه من دراستهم وبحوثهم . فاذا أخطأوا أو ضلوا عنها كانوا فى ذلك غير باغين ولا عادين . وبذلك لا يستحقون ما سدده اليهم أبو حامد من تهم الكفر والتزندق والتهافت .

وفى اعتقادنا ان الامام الغزالى - لسعة اطلاعه وتعمده ألوان ثقافته - ختلطت آراؤه الأصيلة بمعلوماته الدخيلة ، وامتزج فى عقله المعقول بالمنقول . والذى زاد ذلك تعقدا وغموما هو ما كان سائدا فى تلك العصور من الانبهار بالفلسفة عند فريق من المسلمين ، وتقديسها عند فريق آخر منهم . واعتبارها كالوباء المميت عند فريق ثالث ، فكان لسعة ثقافته من المنبهرين بها . ولم يكن لامتيازه واعتداله من المقدسين لها . وكان تزمته فى الدين يخيفه من أن يكون أهلها قد ضلوا فينتهى به اتباعهم الى سبوء المصير . وفوق ذلك فانه كان يريد أن يتقى شر العسامة وبعض ولاة الأمور الضيقى الآفاق ، فلم يأل جهدا فى أن يبرز خصومته للفلسفة والفلاسفة ، وأن يخفى بعض آرائه التى تدركها

(١) ص ١٠٥ من كتاب « معارج النفس فى مدارج معرفة النفس » للغزالى.

الصفوة وتدق على الدهماء والتي أطلق عليها اسم « المضمون به على غير أهله » . ومن أمثلة ذلك أنه كان يعتقد أن للوصول الى المعرفة طريقين : أحدهما التفكير العقلي والاستدلال المنطقي بعد اعداد النفس بالثقافة والتمكن من المعقولات على حد تعبيره . والآخر طريق التخلص من علائق الشهوات والاتجاه الى الله عن علم واسع ، وبعد انصقال نافع ، وهو يصور هذا فيقول :

« ان العلوم التى ليست ضرورية وانما تحصل فى القلب فى بعض الأحوال يختلف الحال فى حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنه القى فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاما . والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا أو استبصارا . ثم الواقع فى القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد أنه من أين حصل له ؟ وكيف حصل ؟ والى ما يطلع معه على السبب الذى استفاد منه ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب . والأول يسمى الهاما ونفثا فى الروع . والثانى يسمى وحيا . الأول يختص به الأولياء والأصفياء والذى قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء حقيقة القول فيه أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه الأشياء كلها ، وانما حيل بينه وبينها بأسباب هى كالحجاب المسدل بين مرآة القلب واللوح المحفوظ الذى هو منقوش بجميـع ما قضى الله به الى يوم القيامة .

وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح فى مرآة القلب يضاهى انطباع صورة من مرآة فى مرآة تقابلها . والحجاب بين مرأتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه . وكذلك قدتهب رياح الأنطاف فتتكشف الحجب عن أعين القلوب فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ ويؤون ذلك تارة عند المنام فيعلم به

ما يكون فى المستقبل ، وتماز ارتفاع الحجاب بالموت ، ففبه ينكشف
الغطاء فى الیقظة حین یرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى
فیلمع فى القلوب من وراء ستر الغیب شىء من غرائب العلم ، تارة
كالبرق الخاطف ، وأخرى على التوالى الى حد ما ، ودوامه فى غیر
الندوة • وهو یزید ذلك ایضاحا وبیانا فیقول :

فالقلب یتصور أن یحصل فیه حقیقة العالم وصورته ، تارة من
الحواس ، وتارة من النوح المحفوظ • كما أن العین یتصور أن
تحصل فیهما صورة الشمس ، تارة من النظر إليها ، وتارة من النظر
الى الماء الذى یقابل الشمس ویحكى صورتها - فمتى ارتفع
الحجاب بینہ وبين اللوح المحفوظ ، رأى الأشياء فیه وتفرج الیه
العلم منه ، فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس ، فیکون ذلك
کتفجر الماء عن عمق الأرض • ومتى أقبل على الخیالات الحاصلة
من المحسوسات كان ذلك حجابا له عن مطالعة اللوح المحفوظ ،
كما أن الماء اذا اجتمع فى الأنهار منع ذلك من المتفجر من الأرض •
وكما ان من نظر الى الماء الذى یحكى صورة الشمس لا یكون ناظرا
الى نفس الشمس فاذا للقلب بابان : باب مفتوح الى عالم الملكوت
وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وباب مفتوح الى الحواس
الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة • وعالم الشهادة والملك
ایضا یحاکى عالم الملكوت نوعا من المحاکاة •

فأما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من الحواس فلا یخى عليك •
وأما انفتاح بابه الداخلى الى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ
فیعلم علما یقینا بالتأمل فى عجائب الرؤیا واطلاع القلب فى النوم
على ما سیکون فى المستقبل ، وكان فى الماضى من غیر اقتباس من
جهة الحواس •

فاذا الفرق بین علوم الأولیاء والأنبیاء ، وعلوم العلماء والحکماء
هو هذا ، أى أن علمهم یأتى من داخل القلب من الباب المفتوح

الى عالم الملكوت ، وعلم الحكماء يأتى من أبواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك (١) .

والذى هو أدخل فى باب التأثر بالفلسفة ، وبالتالى فى باب التضارب حول نظرية المعرفة بالذات عند الغزالي لاشتماله على الكلى والجزئى والصورة والجوهر والعرض والمثال والعقل الفعال وما الى ذلك هو ما ينقله لنا مؤلف كتاب « فى النفس والعقل » نصا من كتب أبى حامد حيننا ، وتلخيصا حيننا آخر فيما يلى :

فذلك أن التخيلات المحسوسة ما لم تحصل فى الخيال لا تحصل منها المعانى الكلية المجردة ، ولكنها فى ابتداء الصبا تكون فى حكم صورة مظلمة ، فإذا كمل استعداد النفس اشرق نور العقل الفعال على الصورة الحاضرة فى الخيال ، فوقع منها فى النفوس المجردات الكلية حتى تأخذ صورة زيد صورة الانسان الكلى . ومن صورة هذا الشجر صورة الشجر الكلى وغير ذلك كما يقع من صورة الملونات عند اشراق الشمس عليها مثلها فى الأبصار السليمة . والشمس مثال العقل الفعال وبصيرة النفس مثال قوة الابصار ، والتخيلات مثل المحسوسات فانها محسوسة مرئية بانقوة فى الظلام وفى العين مبصرة بالقوة فلا تخرج الى الفعل الا بسبب آخر وهو اشراق الشمس ، فكذلك هذا . ومتى اشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة فى الخيال العرضى من الذاتى ، وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التى ليست ذاتية فتكون مجردة وتكون كلية أيضا .

وتختلف مراتب النفوس فى استعدادها لقبول هذه المعرفة الاشراقية ، فقد تصفو ، وعندئذ يصبح الفيض متواصلا متواترا

(١) انظر ص ١٧٩ وما بعدها من كتاب « الحقيقة عند الغزالي » تأليف الدكتور سليمان دنيا .

متواليا . وقد تصرف عن الفكر جملة فتعرض عن جانب القدس وبين هذين النوعين من النفوس مراتب بتفاوت الناس تبعا لهما قربا وبعدا من الله تعالى . أما النفوس الصافية المشرقة التي تطهرت من أدران البدن وشهواته فان أنوار العلم تتلأأ فيها . ولذا فهي مؤيدة من قبله تعالى ، وهي ثاقبة الحس لا تحتاج الى الفكر والنظر اى انها اذا ادركت العلة، ادركت المعلول نى الوقت نفسه، وقد يكون هذا الحس عقب طلب وشوق ، وقد يكون من غير طلب أو اشتياق فتفيض عليها المعقولات مصحوبة ببراهينها . وعلى هذا النحو تتمثل للأنبيا والأولياء أشياء وصور مماثلة لجواهر الملائكة ، ويحدث ذلك لهم فى اليقظة . وينتهى اليهم الوحي والالهام بواسطتها فيتلقون من الغيب فى اليقظة ما يتلقاه غيرهم فى النوم ، وذلك لشدة صفاء باطنهم .

وهناك نفوس أخرى لا تستطيع تحصيل العلوم ومعرفة حقائق الأشياء الا اذا استعانت على ذلك بالبدن ، وهى تلك التى تشرق فيها أنوار العقل الفعال على الصور الخيالية التى انتهت اليها عن طريق الحس . وهذه النفوس أدنى مرتبة من السابقة لأنها لا تكسب المعرفة عن طريق الاستدلال العقلى ، وهو سبيل العلماء الراسخين فى العلم . وأصحاب الذوق والمشاهدة هم الأولياء وهم يشاركون النبى فى بعض الأحوال . وذلك لأن ايمانهم يجذبهم الى جانب العالم الأعلى . أما العلماء فانهم يقصرون عن الوصول الى هذه المنزلة فلا يدركون المعانى الا عن طريق الصور الخيالية والا بعد جهد ووقت طويلين . وقل أن يهتدوا الى الحقائق دفععة واحدة وهم معرضون للخطأ . فشتان ما بين مرتبة المشاهدة والذوق ومرتبة الاستدلال والعقل ، وتأتى فى آخر المراتب نفوس

تشبثت بالأوهام وضروب الخيال ، وهذه هي مرتبة الغافلين عن كل معرفة سواء أكانت ذوقا أم مشاهدة أم استدلالا (١) .

من هذا كله يتبين أن الغزالي لم يكن يتأثر في كتبه بالفلسفة تأثرا سطحيا أو أن رشاشها كان يصيبه عفوا أو اتفاقا أثناء مروره على مقربة منها ، ولكنها - على الضد من ذلك - قد نفذت منذ شبابه إلى أعماق عقله ، وتغلغلت في دخيلة نفسه ، وامتزجت بفكره امتزاجا قويا حاول أن يتخلص منه كارها أو راضيا ، فلم يستطع إلى ذلك سبيلا ، بل أخفق في هذا اخفاقا جعله يبدو في صورة المتضارب الذي يغفل في آخر الفصل عما سجله في أوله أو في وسطه . وسنبين فيما بعد كيف أن الفلسفة تشبثت به تشبثا لم يستطع الإفلات منه أو الفكاك عنه حتى في الصق الأشياء به بوصف أنه صوفي جليل .

ومن المتعارضات المألوفة في كتب الغزالي أنه بينما يذكر أن للمعرفة طريقين :

أحدهما طريق الحواس والعقل ، والآخر طريق الكشف والالهام ، وأن الثاني يمتاز عن الأول فقط بأنه مأمون الجانب من الخطأ ، وأن من ثمار الأول العلوم المعقولة التي يتسبب الجهل بها في بعض الأخطاء الجدية ، بل الخطيرة كخلط أبي يزيد اليسطامي بين عبارتي « هو هو » و « كأنه هو » نراه يعود فينقل لنا قول بعض الذين يدينون بهذا الرأي ذاته ثم يخطئهم فيه ويلج على إبراز خطئهم ، وعلى إبانة أن كل ما عدا مسلك التصوف إلى المعرفة معرض للتكبر في كل خطوة من خطواته ، ويستدل على دعواه هذه ببعض نصوص أبي اليزيد الذي سخر من جهله قبل ذلك . وهاك شيئا مما يسجل به هذا التضارب :

(١) ص ٢٠٨ وما بعدها من كتاب « النفس والعقل »

لخص بديا رأى خصومه فى هذا الشأن بقوله : فاذا لم يتقدم رياضة النفس تهذيبها بحقائق العلوم ، نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدة طويلة الى أن يزول وينقضى العمر قبل النجاح فيها . فكم من صوفى سلك هذا الطريق ثم بقى فى خيال واحد عشرين سنة ولو كان قد أتقن العلم من قبل لافتتح له وجه التباس ذلك الخيال فى الحال فلاشتغال بطريق التعلم من قبل أقرب وأوثق الى الغرض ، وأن ذلك يضاهى ما لو ترك الانسان تعلم الفقه وزعم أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يتعلم ذلك وصار فقيها بالوحى والالهام من غير تكرير وتعليق فأنا أيضا ربما انتهت بى الرياضة والمواظبة اليه . ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة وجاء العثور على كنز من الكنوز فان ذلك ممكن ولكنه بعيد جدا ، فكذلك هذا . فلا بد أولا من تحصيل ما حصله العلماء ، وفهم ما قالوه ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء فعمساء أن ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة .

ثم أخذ يرد على هؤلاء الخصوم مثبتا لهم أنهم بهجرهم العلوم الظاهرة لايفقدون شيئا بل ان التصوف وحده حسبهم للوصول الى أقصى مراتب المعرفة فقال :

(اعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الالهام والوقوع فى القلب من حيث لايدرى ، فقد صار عالما بصحة الطريق ، ومن لم يدرك ذلك فى نفسه قط فينبغى أن يؤمن به فان درجة المعرفة فيه عزيزة جدا . وتشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقله تعالى : « **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا** » . فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهى بطريق الكشف والالهام ، وقال صلى الله عليه وسلم .

« من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم ، تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار » وقال الله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » من الاشكالات والشبه ، ويرزقه من حيث لا يحتسب ، يعلمه علما من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجربة . وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ان تشقوا الله يجعل لكم فرقا » قيل نورا يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات ، ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه من سؤال النور . فقال عليه الصلاة والسلام : « اللهم أعطني نورا وزدني نورا واجعل لي في قلبي نورا .. وفي سمعي نورا وفي بصري نورا . » (١)

عجز الغزالي عن سلوان الفلسفة

وقصارى القول بعد كل الذي قدمناه أن ما ينقله لنا ابن تيمية في كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » عن أبي بكر ابن العربي من أن الغزالي « دخل في بطون افلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر » لم يكن فيه أى نون من ألوان المبالغة أو المغالاة ، بل هو تعبير دقيق عن معنى عميق اذ ان أبا حامد لم يكد يتزعزع حتى كشفت له الفلسفة النقاب عن جمالها الفاتن والبتسامتها الحلوة فهوى في شباك غرامها القاهر ثم حاول بعد ذلك - لارهاق العوامل المحرقة به احراق السوار بالمعصم - أن يسلو هواها أو أن يتخلص من حبالها فلم يقو على هذا السلوان فأصيب بذلك المرض النفساني الذي يصاب به كل من تقهره الظروف على هجر محبوبته وظل يعاني هذا الكبت أو تلك الحالة النفسية كل ذلك الزمن الطويل الذي يصوره لنا في كتابه « المنقذ من الضلال »

(١) انظر صفحة ١٨٨ وما بعدها من كتاب الحقيقة عند الغزالي .

تصويرا مكبوتا أيضا جعل ينحت من صحته نحنا متواليا حتى أتى عليها . وقد بقى السنين الأخيرة من عمره يعاني حياة شاقة مرهقة لا هو بمستطيع أن يتغلب على العوامل التي تحوطه فيكشف عن حبه وافتتانه ، ولا هو بقادر على انتزاع هذا الحب من قلبه ، فظل بين شقى الرحى يقاوم حيناً وينأى أحيانا ، وكان في عداد أولئك المعذبين الذين عناهم الحديث النبوى بقوله : (من أحب فعف فكتم فمات ، مات شهيدا وأجره على الله .)

أما هجومه العنيف على أبى نصر وابن سينا فهو هجوم العاشق على خصومه فى حبه عندما يرى أنهم نجحوا فى امتلاك قلب تلك المحبوبة ، بينما أخفق هو فى الفوز بها وأرغم على ألا يسرى عن نفسه حتى بالغزل البرىء فلم يكن فى وسعه إلا أن يلمح الى ذكريات هذا الحب عن قصد أو عن غير قصد ولو انتهى به ذلك الى التضارب فى أقواله وآرائه . وقد حدث ذلك التضارب فعلا . ومن آياته الناصعة - غير أنذى أسلفناه - أنه حتى فى أخص خصائصه وهو المعرفة التنسيكية من الفيض الالهى عن طريق التصوف نراه يرمى بين أحضان الفلسفة ويوسط العقل الفعال بينه وبين الذات الاقدس الذى يفيض المعرفة على المتنسكين مباشرة كما يحدثنا جهابذة الصوفية الخالص كالانصارى مثلا ، وهاك موجزا على سبيل المثال :

غير أن هناك نفوسا انحدرت فى مواطن الرذيلة كل الانحدار، وهى نفوس المحجوبين عن السعادة فهذه تلقى عذابا شديدا وتبقى فى العذاب المقيم اذا كانت قد اعتقدت آراء باطلة وتعصبت لها وحدث الحق ، وللمحجوبين مراتب أو أصناف . . فمنهم الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وعبداء الأوثان والأصنام والنار والنجوم . وثمت فريق آخر يحجبه خياله الفاسد . ومجمل القول أن فكرة الشقاء لديه تتلخص فى أن تحجب النفس عن السعادة ، وانه انما يحال بينها وبين سعادتها لأنها تتبع شهواتها وتؤثر

العالم الحسى الخسيس على عالم الأمر ، فاذا غلبت عليها مثل هذه الرذائل والأوهام الباطلة ثم ادركها الموت فاتها فرصة تحصيـل المعرفة والرقى فى معارجها . وهذا هو الألم العظيم والحسرة الكبرى التى لاحد لها .

ونحن نحسب أنه لا يخفى على أحد ممن لهم دراية بفلسفة أبى نصر وابن سينا أن عقاب الأشرار فى هذه الفلسفة هو اضاءة فرصة المعرفة التى هى مأتى كل غبطة وسعادة . وهناك فى آخر الأمر نفوس جمعت بين الكمال فى العلم والعمل وهذه لها الدرجات العليا فى السعادة لأنها تنزهت عما يشغل سرها من العسالم الحسى . واحتقرت كل مافيه مما يظن أنه خير ولم ترض الا أن تتجه الى ذكر الحق لا لرغبة فى أجر ، لأن زهدا هو الزهد الحقيقى . أما زهد غير العارف فهو معاملة ومعاوضة كأنما يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة .

لأنزاع فى أن العبادة لوجه الله وحده دون النظر الى الجنة والنار مبدأ صوفى سجله النبى الجليل بقوله : « نعم العبد صهيب لو لم يخف الله ثم يعصه » . ثم أبو حنيفة حين قال : « ألهم انى لا أعبدك طمعا فى جنتك ولا خوفا من نارك ، بل لوجهك الكريم فحسب » ورابعة العدوية اذ تقول: « ألهم ان كنتم تعلم انى أعبدك طمعا فى جنتك فاحرمنى اياها . . وان كان ذلك خوفا من نارك فأحرقنى بها » ولكن هذا كله لا يمنعنا - حين نقرأ عبارات الغزالى فى هذا الشأن - من أن نستعيد الى الذاكرة قول ابن سينا :

« ان العابد أجير ، والزاهد تاجر ، وانما العسارف وحده هو الواصل » .

وذلك أقصى درجات تعلقات الغزالى بالفلسفة لأنه تناول حتى حكمها على نتائج التعبد .

الحركة الفكرية بعد الغزالي

متفلسفو المتكلمين

تمهيد :

ان من ينعم النظر فى مؤلفات الامام الغزالى يتبين له انه كان من تأليفه وتعاليمه الى غايتين أساسيتين :

اولاهما هى القضاء على كبرياء العقل البشرى وثقته بنفسه ، وهذا لا يتم الا بمهاجمة الفلاسفة وتحطيم آرائهم ومذاهبهم بعد اثبات خطئها أو ضعفها على الأقل .

وثانيتهما انعاش الروح الدينية بعد ان خيل الى العامة ان سلطان العقل قد طغى عليها حين مكنته الفلسفة الاغريقية من التباهى بعظمته وجبروته . وقد أوضح أبو حامد هاتين الغايتين بكتابه اللذين عنوان أحدهما بـ (تهافت الفلاسفة) وسمى الثانى « احياء علوم الدين » وهو من غير شك لم يضع هذين العنوانين عبثا ولا عن طريق المصادفة وانما قصد بالاول اخفات صوت النظر ، وبالثانى احياء صوت الايمان التسليمى . فلننظر الآن الى أى حد نجح الغزالى فى هذه المحاولة التى قام بها لنصر العقيدة التسليمية على العقل . والى أى حد أيضا لم يتنبه الى أن الاسلام بطبعه دين عقل لا دين عقيدة تسليمية ، والى أى حد كذلك دفعه عناده للفلاسفة الى سلوك هذه الخطوة .

لما كانت الامة الاسلامية مكونة من عامة يصلحون للايمان التسليمي ، ومن خاصة لا بد لايمانهم من سند عقلي من جهة . . وكانت النهضة الاسلامية لا تزال تطبع العصر بطابعها من جهة ثانية . . لم ينجح الغزالي في أول الأمر في دعوته ، ولم يستطع أن يفرض الايمان التسليمي على الخاصة ولا أن يحصرهم في دائرة علم الكلام المباح ، بل لم يلبث أن هب من خاصة المسلمين جماعة صبغوا علم الكلام بصبغة النظر المحض ومزجوا آراء الاسلام بالفلسفة وأفاضوا في بسط آراء المعتزلة والفلاسفة وحاولوا مناقشتها والرد عليها في مؤلفات ضخمة بلغت مجلداتها العشرات . ومن هؤلاء المتفلسفين أبو حفص عمر النسفي ، وأبو الفتح محمد الشهرستاني ، وفخر الدين الرازي وعبد الله بن عمر البيضاوي ، وعبد الدين الايجي الشيرازي وسعد الدين التفتازاني والسيد الجرجاني وأثير الدين الأبهري وغيرهم . واليك كلمة وجيزة عن كل واحد من هؤلاء العلماء المفكرين .

١ - عمر النسفي :

حياته ومنتجاته

هو أبو حفص عمر نجم الدين ، وقد ولد في نسف في سنة ٤٦١ هـ - ١٠٦٨ م ، وكان من أكابر علماء عصره في مذهب الحنفية وتوفي في سنة ٥٣٧ هـ - ١١٤٢ م . وأهم مؤلفاته كتاب العقائد النسفية « الذي يعتبر بحق رمزا أعلى للعقيدة الاسلامية وقد طبعه « كورتون » في لندرا سنة ١٨٤٣ م ، وطبع في الاستانة ثم في مصر . وله عدة شروح وتعليقات نخص منها بالذكر أدقها . وأجلها في رأينا وهو شرح سعد الدين التفتازاني . وأول ما يحاول شراح هذا الكتاب اثباته هو تبين أن خطة الغزالي قد نزعت من علم الكلام حليته الضرورية له وهي النظر العقلي وأن هذه الحلية قد بدأت تعود اليه على أيدي النسفي وشراحه ومن هنا نحوهم .

يمتاز هذا الكتاب بميزة جديدة وهي مخالفته طريقة الكتب النظرية القديمة التي كانت تبدأ بحوثها بمقدمات منطق « ارسطو » وفرفيروس حسب منهج الأفلاطونية الحديثة الذي انتقل الى فلاسفة الاسلام فساروا على نسقه .

خالف النسفى في كتاب العقائد هذه الطريقة القديمة فبدأ مقدمته ببيان علمى له قيمته فى العصر الحديث ، وهو يتلخص فى أن موضوع العلم هو حقائق الأشياء ، وأن هذه الحقائق ثابتة لا سبيل الى الشك فيها رغم ارادة السفسطائيين والمرتابين ، وأن فى مقدرة العلم الانسانى الاستيلاء عليها وأز وسائل هذا الاستيلاء هى الحواس والعقل والخبر الصادق ، وأن الالهام لا يصلح لأن يكون وسيلة من وسائل المعرفة فكان هذا التقرير من جانبه صدمة قاسية اتجهت الى تعاليم الصوفية ، وعلى رأسهم الغزالى الذى أعلن أن الالهام هو امثل وسائل المعرفة واصدقها ، بدأ النسفى كتابه السالف الذكر بهذه العبارة القوية وهى :

« قال أهل الحق : حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية وأسباب العلم للخلق ثلاثة : الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل . فالحواس خمس : السمع والبصر والشم والذوق واللمس . وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هى له . وأما العقل فهو سبب للعلم أيضا . وما ثبت منه بالبديهة فهو ضرورى كالعلم بأن كل الشئ أعظم من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابى . والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق » .

يتألف هذا الكتاب بعد المقدمة من ثمان وخمسين فقرة تتناول كل واحدة منها مشكلة من المشاكل التى هى موضع خلاف بين

(١) انظر صفحة ٦٢ وما بعدها من شرح العقائد النسفية .

الفلاسفة والمتكلمين ، أو بين أهل السنة والمعتزلة أو خيرا سمعيا
أنعقد عليه اجماع السلف .

فالفقرة الأولى مثلا عالجت مشكلة حدوث العالم ، فقررت أنه
بجميع أجزائه محدث وعللت ذلك بأن العالم اعيان وأعراض وعرفت
الاعيان بأنها ما قام بذاته ، والأعراض بأنها ما قام بغيره ثم قررت
أن الأولى اما مركبة وهى الأجسام واما بسيطة وهى الجواهر ،
وهذه الفقرة مشتملة على ثلاث مشاكل : الأولى تقرير حدوث العالم
والثانية تألفه من جواهر وأعراض ، والثالثة القول بالذر أو الجزء
الذى لا يتجزأ .

والفقرة الثانية عيّنت باثبات أن محدث العالم هو الله ، وأنه هو
الواحد الأزلى الحى القادر على كل شئ ، العالم بكل شئ ، السميع
البصير المريد . وهذه هى الصفات الإيجابية ثم ذكر المؤلف بعد ذلك
الصفات السلبية التى يجب تنزيه الله عنها وهى أنه ليس بعرض
ولا جسم ولا جوهر . ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متبعض
ولا متجزئ ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالماهية ، ولا بالكيفية ،
ولا يتمكن فى مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا يشبهه شئ . .
ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ .

وقد اختتم هذه الفقرة باثبات صفات المعانى وادعائه - كما قال
الاشعري من قبل - أنها : لا هو ولا غيره . ذلك التعبير الذى اضطر
اليه المتكلمون حينما أخرجهم الفلاسفة وضيقوا عليهم الخناق بقولهم :
ان كانت الصفات عين البارى فهى ليست صفات . وبهذا يكون
قادرا بذاته عالما بذاته . وان كانت غيره فقد استكمل بغيره وأن
كانت أبعاضة فقد تألف ، فلم يجد المتكلمون فى وسعهم الا الفرار
من وجه المنطق فقرروا أنها لا هو ولا غيره كما أشرنا الى ذلك عند
حديثنا عن الاشعرية وقد عرضت الفقرة الثالثة للقرآن فقررت انه

كلام الله غير المخلوق ، وانه مكتوب فى المصاحف مقروء باللسن مسموع بالأذان ، ولكنه ليس حالا فى شىء من هذا كله .

اعتبر الباحثون الغربيون هذه الفقرات الثلاث أهم ما فى هذا الكتاب لأنها تتعلق بالأصول الأساسية للعقيدة . أما ما يليها وهو من الفقرة الرابعة الى الثامنة والثلاثين ، فقد عنى فيه المؤلف بالخلق وتعلق الارادة الالهية به ورؤية الله فى العالم الآخر ونعيم القبر وعذابه وسؤال الملكين ، ثم بالبعث ، ثم يحكم مرتكب الكبيرة الذى كان موضع الخلاف بين المعتزلة والسلف منذ بدء الحركة الفكرية الاسلامية . ورأى المؤلف فيها أن الكبيرة لا تمحو صفة الايمان من المؤمن وان المؤمنين لا يخلدون فى النار من أجل الكبائر . ثم عالج بعد ذلك مسألة الاسلام والايمان وأثبت أن الايمان لا يزيد ولا ينقص ثم مسائل النبوة والخلافة والامامة .

أما آخر الكتاب - وهو من الفقرة التاسعة والثلاثين الى الثامنة والخمسين - فهو يتعلق بأحكام غير منسجمة مثل أحكام صلاة الجنائز وانتفاع الميت بدعاء الأحياء له وصدقاتهم عليه ، ومثمل الحديث عن العشرة المبشرين بالجنة والحواريين ، ومثمل حظر الاعتقاد بالمتنبؤات ومثمل علامات الساعة ، ومثمل القول بعدم عصمة الأئمة المجتهدين وغير ذلك .

بان مما تقدم أن النسقى لم يزد الفلسفة كما فعل الغزالى - وان كتابه - على الرغم من أنه كتاب عقيدة - لم يخل من كثير من التعبيرات الفلسفية العالية ، وأنه قد احتوى هو وشروحه المختلفة على الفروق بين الأعيان والجواهر والزمان والمكان عند الفلاسفة والمتكلمين ، وشمل كذلك اختلافات لطائفة من وجهات النظر بين الفريقين ، بعضها مبنى على أسس أغريقية محضة ، والبعض الآخر مبنى على مبادئ قلد بحثت فى العصور الاسلامية

بحثاً دقيقاً • ولهذا أخطأ أولئك المؤلفون في الأولى وأصـابوا في الثانية •

ومن خصائص هذا الكتاب وشرّحه أيضاً أنها حملت على المفكرين والمرتابين حملات عقلية شعواء • ويرى أحد المستشرقين أن هذه الحملات هي أحد الفروق بين هؤلاء المؤلفين وبين الغزالي الذي انزوى في ركن من أركان التنسيك •

ولا يمكن أن تكون هذه الملاحظة صحيحة إلا إذا حملناها على موقف الغزالي بازاء المرتابين الذين أنكروا المعرفة البصيرية ، والا فكيف نفى عن نضاله العنيف الذى قاض به كتاب «انتهافت» ضد الفلاسفة والذى تناول أهم آرائهم بالنقد والتجريح •

ويلاحظ البارون كارادى فو فرقا آخر بين النسفى وشراحه من جهة والغزالي من جهة أخرى ، وهو أن الغزالي هاجم الفلاسفة باسم الدين • أما هؤلاء المؤلفون فقد هاجموهم باسم العقل • وثمره الخلاف هي أن الغزالي حاول اهانة العقل ، وهؤلاء اعترفوا بأهمية وضرورة تدخله في البحث • ولا ريب أن هذا الاعتراف من جانبهم يجعل لبحوثهم قيمة في نظر العلماء المحدثين •

٢ - الشهرستاني :

حياته :

ولد أبو الفتح الشهرستاني في سنة ٤٧٩ هـ - ١٠٨٦ م في شهرستان بمخراسان • وقد درس في نيسابور، وهناك اطلع على مذهب الأشاعرة فاعتنقه • وفي سنة ١١١٦ م أدى فريضة الحج ثم اتجه الى بغداد فأقام بها ثلاثة أعوام ثم عاد الى بلده وأقام به حتى توفي سنة ٥٤٨ - ١١٥٣ م •

منتجـاته :

يعتبر كتابه « الملل والنحل - عرضا عاما لأكثر مذاهب الفرق الإسلامية ونبعض المذاهب الفلسفية الأخرى من : إغريقية وفارسية وعربية . وقد أسلفنا رأينا في هذا الكتاب حين عرضنا لمصادر الفلسفة الإسلامية في الفصل الذي أفردناه للكتب المترجمة . وكل ما نقوله عن هذا الكتاب بعد الذي أسلفناه عنه هو أنه طبعه « كوريتون » في سنة ١٨٤٠ وترجمه الى الألمانية « هاربروكير » في سنة ١٨٥٠ م .

وللمشهورستاني كتابان آخران هما : نهاية الاقدام و « مصارعة الفلاسفة » الأول في التوحيد والثاني في مناقشة بعض الآراء الفلسفية .

٣ - فخر الدين الرازي :

نسبه - حياته :

هو الامام أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي البكري المعروف بابن الخطيب المنقب بفخر الدين الرازي وهو ينتمي الى أسرة عربية عريقة .

ولد هذا الامام في مدينة الري بفارس سنة ٥٤٣ هـ - ١١٤٩ م ، نشأ في بيت علم وأدب ، فوالده الامام ضياء الدين عمر - خطيب الري - كان على جانب عظيم من العلم ، برع في علم الاصول والمذاهب ، وأخذ عنه الكثيرون . ويذكر ابن أبي أصيبعة أن : له تصانيف عدة في الاصول والوعظ وغير ذلك . درس الرازي من العلوم والفنون ما عرف في عصره وكتب فيها ٠٠ اشتمل في مبتدأ أمره بالفقه والأصول والتفسير على والده ثم تنقل بين

الحيرة وخوارزم وغيرهما من المدن والأمصار ، ودرس العلوم الإسلامية دراسة عميقة متبحرة حتى لقبه معاصروه بشيخ الاسلام لعلمه الواسع وتقواه . وكان شافعي المذهب . ثم قصد الكمال السمعاني واختلف اليه مدة ثم عاد إلى الري فألم بالطب ونبغ في الأدب ونظم الشعر بالعربية والفارسية ووعظ بهما . وكان من أهل الدين والتصوف . كان يعظ في بلدة الري وغيرها من المدن فيلقى للناس أفانين الحكمة وأزاهيرها فيبكي كثيرا ويبكي الناس كثيرا . .

غير أنه لم يكتف بهذه العلوم الذائعة في عصره واشتاق « إلى الاشتغال بالعلوم العقلية ودراسة مذاهب المتكلمين والفلاسفة ، فتردد على مجد الدين الجيلي أحد أصحاب محمد بن يحيى . ولما رحل الجيلي إلى مراغة ليدرس بها صحبه فخر الدين وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة . ويقال : إنه حفظ « الشامل » لامام الحرمين ، ثم ارتحل إلى خراسان ، وفيها وقف على مؤلفات الفارابي وابن سينا وعلم منها علما كثيرا وظل عاكفا على دراسة الحكمة حتى فاق فيها أهل عصره .

ولما اكتمل علمه ترك الري وعبر إلى خوارزم . وهناك جادل المعتزلة فأخرج من البلدة فقصد ما وراء النهر فحدث له هناك ما حدث في خوارزم ، فعباد إلى الري . وفي هراة لقب الرازي بشيخ الاسلام وحضر مجلسه أرباب المذاهب والمقاتلات يسألونه وهو يجيب ، وكان بينه وبين الكرامية أحاديث جدلية عنيفة يتهمهم بالالحاد ويتهمونه به ، واستعرت العداوة بينه وبينهم حتى قيل : أنهم سموه ، وبلغ من أمر الحشوية أن كتبوا له رقعا فيها أنواع السيئات يضعونها على قبره .

وفى أواخر أيامه - وكان قد بلغ أوج كماله العلمى - حدث له ما حدث لأبى حامد الغزالى من قبل فقلت ثقته بالعقل الانسانى وأحس عجزه وأدرك تماما أنه لا يستطيع الاحاطة بالوجود فى ذاته فأدركته حالة صوفية كانت ثننابه منها فى بعض مجالس وعظه نوبات فيصرخ مستغيثا ، وعظ يوما بحضرة السلطان شهاب الدين الغورى ، وحصلت له حال فاستغاث: « يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبس الرازى يبقى » . قال ابن الصلاح : « أخبرنى القطب الطوغانى مرتين أنه سمع فخر الدين الرازى يقول : « يا ليتنى لم أشتغل بعلم الكلام وبكى » وقال فى كتابه الذى صنّفه فى أقسام الذات : « ولقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلا ، ولا تروى غليلا . ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن . أقرأ فى التنزيه « والله الغنى وأنتم الفقراء » وقوله تعالى « ليس كمثله شيء » و « قل هو الله أحد » وقرأ فى الاثبات « الرحمن على العرش استوى » و « يخافون ربهم من فوقهم » و « انبه يصعد الكلم الطيب » . وقرأ فى أن الكل من الله قوله : « قل كل من عند الله » ثم أقول وأقول من صميم القلب من داخل الروح : انى مقر بأن كل ما هو الأكمل والأفضل والأعظم والأجل فهو لك وكل ما هو عيب ونقص فأنت منزّه عنه » .

مرض الرازى وأيقن أنه لا محالة مائت . وفى الحادى والعشرين من المحرم سنة ٦٠٦ هـ ست وستمائة ١٢٠٦ م أملى على تلميذه ابراهيم بن أبى بكر الاصفهانى وصية تعتبر غاية مثلى للتأقياء جاء فيها :

« اعلّموا انى كنت رجلا محبا للعلم ، فكنت أكتب فى كل شيء شيئا لا أقف على كمية ولا كيفية سواء كان حقا أو باطلا أو غثا أو سمينا الا أن الذى نظرته فى الكتب المعتمدة لى : ان هذا العالم تحت تدبيره منزّه عن مماثلة المتحيزات والأعراض وموصوف

بكمال القدرة والعلم والرحمة ، ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج ، فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ، ويمنع من التعمق فى ايراد المعارضات والمناقضات وما ذاك الا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية ولهذا أقول : كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرأته عن الشركاء فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذاك هو الذى أقول به وألقى الله تعالى به . وأما ما انتهى الأمر فيه الى الدقة والغموض ، فكل ما ورد فى القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو . والذى لم يكن كذلك أقول يا ائمة العالمين : انى أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين فكل ما مر به قللى أو خطر ببالي فأستشهد وأقول : ان علمت منى أنى ما سعت الا فى تقديس اعتقدت أنه الحق ، وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصل ، فذاك جهد المقل ، وأنت أكرم من أن يضايق الضعيف الواقع فى زلة ، فأغثنى وارحمنى واستر زلتى ، وامح حوبتى يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين . وأقول : دينى متابعة سيد المرسلين : محمد - صلى الله عليه وسلم - وكتابى القرآن العظيم وتعويلي فى طلب الدين عليهما .

مؤلفاته :

للرازى مؤلفات لو حاولنا أن نحللها هذا لخرجنا عن خطة الإيجاز التى رسمناها لأنفسنا فى البحوث المتعلقة بالتكلمين من هذه الاماعات . ولذا نحن نكتفى فيها بهذه الإشارة الوجيزة فنقرر أنها كانت بمثابة موسوعة فخمة لعلوم عصره اذ اشتملت على الفلسفة والتوحيد وتفسير القرآن والفقه والأدب والشعر

والهندسة والطب . وقد نالت، كتبه من النجاح والتأثير في اهل عصره حدا جعلها تنسيهم أكثر مؤلفات من سبقوه .

وهذه الكتب تزيد على ثمانين مؤلفا . ولدينا عناوينها جميعها ، ولكننا سنقتصر هنا على أهمها تجنبنا للاطالة . وهما ك شيئا من عناوين تلك المؤلفات الهامة :

فى علم الكلام

١ - المحصل وهو أهم كتبه فى نظر المستشرقين لأنه يمس ما نحن بصددده الآن من دراسة الحركة العقلية بعد عصر الغزالي وقد كتب له على بن عمر الكاتب المتوفى فى سنة ١٢٧٦ م شرحا جيدا عنوانه « المفصل فى شرح المحصل » وتوجد من هذا الكتاب نسخة خطية كاملة فى مكتبة باريس وعليها قد اعتمد الأستاذ شمولديرس، فى تأليف كتابه الذى نشره فى سنة ١٨٤٢ عن المذاهب الفلسفية عند العرب .

احتفظ الفخر الرازى فى هذا الكتاب بمنهج الفلاسفة فى التأليف فصدره بمقدمة منطقية تشتمل على عرض علمى مبتدع له تحدث فيه عن الأحوال ونظرية الامكان . أما القسم الذى يلى المقدمة فقد خصصه لدراسة الطبيعيات . وقد أفرز الثانى للالهيات فدرس فيه صفات البارى وأفعاله وأسماءه دراسة تعتبر مزيجا من الفلسفة والكلام . وأما الثالث فقد بدأه بالكلام عن الوحي والنبوة والمعجزة ثم بسط فيه بعد ذلك نظرية النفس بسطا شيقا غنيا بالآراء والمذاهب انفسية المعزوة الى أفلاطون وأرسطو وغيرهما . ثم أثبت فيه مناقشات هامة حول خلود النفس البشرية ووحدتها ، ثم حول التناسخ والبعث . وأهم ما يلفت النظر فى هذا الكتاب هو أن مؤلفه ظهر فيه « أسمايا » Nominalisie . لأنه لم يعترف للمفاهيم الا بالوجود الذهنى فحسب .

ويعلق البارون كارادى فو على ذكر هذا الكتاب بما معناه :
« ان هذا السفر يعد مجموعة كاملة من أرقى آراء المتكلمين صاغها
المؤلف على نهج الفلاسفة ثم عارض بها آراءهم معارضة منطقية
جيدة . ٢ - « المطالب العالية » فى ثلاثة مجلدات ، ولم يتمه .
٣ - كتاب « البيان والبرهان » فى الرد على أهل الزيغ والطغيان ،
٤ - كتاب « المباحث العمادية فى المطالب الميعادية » . ٥ - كتاب
« تهذيب الدلائل وعيون المسائل » . ٦ - كتاب ارشاد النظار
الى لطائف الأسرار . ٧ - تحصيل الحق .

فى التفسير

٨ - « أسرار التنزيل وأنوار التأويل » . ٩ - « مفاتيح
الغيب » فى اثني عشر مجلدا ضخما ولم يتم . ولم يعرف الباحثون
كتابا فى بابيه يتناول الى علياء سمائه . ١٠ - كتاب « تفسير
الفاحة » وبيان أنها تشتمل على آلاف المسائل (فى مجلد) .
١١ - كتاب « تفسير سورة البقرة » على انوجه العقلى لا النقلى
(مجلد) . ١٢ - « رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة
فى القرآن » .

٤ - البيضاوى :

حياته :

لا تعرف المصادر التى بين أيدينا الآن تاريخ مولد عبد الله بن
عمر البيضاوى وانما تحدثنا فقط أنه ولد فى « بيضا » إحدى
مدن الفرس . وكان وانه قاضيا بتلك المقاطعة ثم تولى القضاء
بعد أبيه فى شيراز ثم انتقل بعد ذلك الى تبريز ، وظل فيها الى
ان توفى سنة ٦٨٥ هـ - ١٢٨٦ م .

مؤلفاته

أشهر مؤلفاته كتبه الآتية : أ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل في تفسير القرآن وقد فضل عامة المسلمين هذا الكتاب على غيره من التفاسير ، ولكن الخاصة الذين ينظرون الى الأمور نظرة نقد وتمحيص يرون أنه اما سطحي ، واما مفرط في الإيجاز حين يعرض للمسائل التي تستوجب البحث والنقاش وفوق ذلك فهو متأثر بكتاب الكشف للزمخشري تأثرا يكاد يدرجه في عداد المقلدين . . وما لم يقتبسه من الكشف فهو كذلك ليس من ابتداعاته ، وإنما اقتبسه بلا تصرف من مؤلفين آخرين . وقد استطاع الباحثون الغربيون أن يظهروا للعيان الفرق بين هذا المؤلف وبين عباقرة المفسرين الآخرين كالزمخشري والرازي رغم تقدم هذا الكتاب بين جماهير المسلمين على الكشف ومفاتيح الغيب . ب - توالى الأنوار « وهو فيما وراء الطبيعة » . ج - « مصباح الأرواح » وهو في علم الكلام . د - « منهاج الوصول » وهو في فقه الشافعية ه - « نظام التواريخ » وهو في تاريخ الفرس ، وقد كتبه باللغة الفارسية .

٥ - أثر الدين الأبهري :

حياته ومنتجاته

هو أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، ولا يعرف التاريخ عنه أكثر من أنه توفي في سنة ٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م .

أما مؤلفاته فأشهرها اثنان ، وهما في الفلسفة المدرسية . . ولهما عدة شروح . وكثيرا ما يرجع اليهما العلماء في بحوثهم ، والطلاب في استذكاراتهم . فأولهما : « هداية الحكمة » وهو ثلاثة أقسام : المنطق والطبيعيات والالهيات . وثانيهما كتاب « ايساغوجي » وهو « ايزاجوج » تأليف فرفيوس مع شيء من

التصرف . ومن أشهر شروحه كتاب شمس الدين أحمد الفنارى ،
وقد شرحه زكريا الأنصارى المتوفى فى سنة ٩٣٦ هـ - ١٥٢٠ م .
وعلق عليه الحفناوى المتوفى سنة ١١٧٨ هـ - ١٧٦٤ م . ولا يعرف
بعد ذلك للبهري الا ثلاث رسائل صغيرة فى الفلك .

٦ - حافظ الدين النسفى :

حياته ومنتجاته

ولد حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود
النسفى ، ولا يعرف المؤرخون متى ولد بالضبط ، وانما يؤكدون
أنه لما شب تلقى العلم عن شمس الأئمة الكردلى ، وعن حميد
الدين الضرير ، وأنه بعد أن أتم دراسته عين أستاذا فى المدرسة
القبطية السلطانية بكرمان ، وأنه ارتحل الى بغداد ، ثم لم يلبث
أن غادرها ، وفى أثناء سفره توفى ودفن فى خرستان فى سنة
٧١٠ هـ - ١٣١٠ م .

اما مؤلفاته فأهم ما بقى منها ما يلى :

- ١ - كتاب « المنار فى أصول الفقه » وقد شرحه المؤلف نفسه
- فى كتاب سماه « كشف الأسرار » . ٢ - كتاب « الوافى » وقد
شرحه أيضا بكتاب سماه « انكافى » . ٣ - « كنز الدقائق » وهو
بعض ما فى كتاب « الوافى » وقد تلقى عليه تلميذه ابن الساعاتى
بعض فصوله فى كرمان فى سنة ٦٨٣ هـ ، وكان هذا الكتاب يدرس
فى دمشق وفى الأزهر ، وله شروح كثيرة أهمها ما يلى : أ - « تبیین
الحقائق » للزيلعى المتوفى فى سنة ٧٤٣ هـ - ١٣٤٢ م ، أو ١٣٤٣ م
ب - « رمز الحقائق » للعيني المتوفى فى سنة ٨٥٥ هـ - ١٤٥١ م .
ج - « تبیین الحقائق » لملا مسكين الذى كتبه فى سنة ٨١١ هـ -
١٤٠٨ م أو ١٤٠٩ م . د - « توفيق الرحمن » للطائى المتوفى
فى سنة ١٠٩٢ هـ - ١٧٧٨ م .

٤ - « العمدة في اصول الدين » وقد عرف أيضا بعنوان « المنار في اصول الدين » وقد نشره في أوروبا « كوريتون » في سنة ١٨٤٣ . وقد سلك فيه مؤلفه نهج نجم الدين النسفى في العقائد النسفية ثم شرحه في كتاب عنوانه « الاعتماد في الاعتقاد » وبهذه المناسبة ينبغي أن ننبه الى أن النسفى مؤلف العقائد ليس هو النسفى المفسر كما تعتقد الكثرة المطلقة من المتعلمين .

هذه هى مؤلفاته الموضوعة . أما شروحه فأهمها ما يأتى :

(٥) « مدارك التنزيل وحقائق التأويل » فى تفسير القرآن
(٦) شرح كتاب « النافع » لناصر الدين السمرقندى (٧)
« المستصفى » فى شرح منظومة نجم الدين النسفى .

هذا ويؤكد الأستاذ « هيفينينج » فى دائرة المعارف الاسلامية أن أبا البركات النسفى لم يكتب شرحا للهداية كما زعم الحاج خليفة .

٧ - عضد الدين الايجى :

حياته ومؤلفاته

هو عبد الرحمن بن احمد عضد الدين الايجى الشيرازى ، ولا يعرف التاريخ أكثر من أنه ولد فى « آيج » وأنه كان أحد أكابر فقهاء الشافعية المتصوفين ، وأنه عين قاضيا ثم مدرسا فى شيراز فى سنة ٧٥٦ هـ ١٣٥٥ م .

أما مؤلفاته فهى كثيرة ، وقد ذكر منها الأستاذ « بروكلمان » طرفا ، ولكن أهمها كتاب « المواقف » الذى سنعنى هنا بتحليله فى شيء من التفصيل . ومن مؤلفاته القيمة أيضا كتاب « العقائد العضدية » الذى عنى بشرحه أكثر من واحد من العلماء المتأخرين والذى كتب عليه المغفور له الأستاذ الشيخ محمد عبده حاشيته

الشهيرة التى كانت تدرس فى الأزهر • والآن انيك اجمال الكتاب
الأول وتحليله :

كتاب المواقف

هو دراسة هامة فى علم الكلام مزجه المؤلف بكثير من الآراء
الفلسفية المعروفة فى عصره يتكون هذا الكتاب من مقدمة وستة
مواقف وتعقيب الحق به • وقد قسم المواقف الى مراصد ،
والمراصد الى مقاصد ، فكان مثالا من مثل النظام والتبويب وفق
اليه المؤلف بعد أن استفاد من اطلاعه الواسع الذى يحدثنا هو
عنه فى مقدمته •

عرض الايجى فى المقدمة للانسان وما يجب عليه أن يشغل به
حياته اذا كان يحس بكرامته وانسانيته ، فذكر أنه يتفق مع
الجماد فى شغل قدر من الفراغ ، ومع النبات فى التغذية والنمو ،
ومع الحيوان فى الاحساس والشهوات ، وأن ميزته الخاصة به
انما هى القوة الناطقة فاذا لم يستغلها ولم يبرز أثرها فى حياته ،
فقد قضى بنفسه على الميزة التى ترفعه على الحيوان •

ولا ريب أن هذا أحد آثار أرسطو على المؤلف إذ انه صرح فى
عدة مواضع من كتبه بمثل هذه العبارات (١)

انتهى الايجى بعد ما قدمناه الى النتيجة انطبيعية لهذه الآراء
وهى أن الانسان يجب أن يفرغ مجهوده للحياة العقلية • ولما كان
لا يوجد بين العلوم العقلية علم أنبل من العلم الذى يتخذ مبدع
الكون موضوعا له ، وهو علم الكلام ، فقد عزم على الاشتغال به
لضرورة ذلك لكل عاقل يشعر بحاجته الى أن يمتاز عن الكائنات
العجم • وهو فى هذا يقول :

(١) انظر صفحة ١٠١ من الجزء الثانى من كتاب الفلسفة الاغريقية
للمؤلف .

« فاذن ، الواجب على العاقل الاشتغال بالأهم ، وما الفائدة فيه
أتم . هذا ، وأن أرفع العلوم وأعلاها وأنفعها وأجداها وأحراها
بعقد الهمّة بها ، وإنشاء الشرائع عليها وآداب النفس فيها وصرف
الزمان إليها : علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه
عن مشابهة الأجسام . واتصافه بصفات الجلال والاكرام . واثبات
النبوة التي هي أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والأحكام وبه
يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان .
وذلك هو السبب للمهدي والنجاح . والفوز والفلاح . وانه في
زماننا هذا قد اتخذ ظهريا ، وصار طلبه عند الأكثرين شيئا فريئا ،
لم يبق منه بين الناس الا قليل . ومطمع نظر من يشتغل به على
الندرة قال وقيل فوجب علينا أن نرغب طلبه زماننا في طلب
التدقيق ، ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق . (١)

غير أن هذا الاشتغال بعلم الكلام لم يكن ليبرر في نظره العكوف
على تأليف مثل هذا الكتاب ، بل كان يكفي أن يدرس هذا الفن في
مؤلفات من سبقوه ، ولكنه احاط بهلذه المؤلفات وتغلغل الى
أعماقها ، فلم يجد فيها ما ينقع غلته ، لأنه القاهها أما ناقصة مفرطة
أو مسرفة مفرطة ، أو حاكية مقلدة ، أو مهوشة ، أو ملفقة ، فأراد
أن يسد هذه الثغرة فكتب كتاب المواقف . وإليك عبارته التي
تصور بها هذا الموقف والتي تعد نموذجا راقيا من نماذج النقد
الذي لا يطمع المحدثون في أدق منه قال :

« واني قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة في هذا الفن ،
فلم أر ما فيه شفاء لعليل ، أو دواء لغليل ، سيما والهمم قاصرة ،
والرغبات فاترة ، والدواعي قليلة ، والصوارف متكاثرة ،
فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطولاتها مع الأسام مدهشة

(١) انظر صفحة ٤ من كتاب المواقف طبعة القاهرة .

للافهام فمنهم من كشف عن مقاصده القناع ، وقنع من دلائله
بالاقتناع ، ومنهم من سلك المسلك السديد ، لكى يلحظ المقاصد
من مكان بعيد ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال ، والتصرف
فى وجوه الاستدلال ، وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المال .
ومنهم من يلفق مغالط لترويح رأيه ، لا يدرى ان النقد من ورائه .
ومنهم من ينظر فى مقدمة ويختار منها ما يؤدى اليه بآدى .
رأيه ، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد
يسببه الاختلال . ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار
ليظن به انه بحر زخار . ومنهم من هو كخاطب ليل وجالب رجل
وخيل ليجمع ما يجده من كلام لقوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا .
ليعرف أعت ما أخذه أم سمين . وسخيف ما ألقاه أم متين ؟
فحدانى الحذب ، على أهل الطلب ، ومن له فى تحقيق الحق أرب ،
الى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا ، ولا مختصرا مخلا ،
أودعته لب الالباب ، وميزت فيه القشر من اللباب ، ونم آل جهدا
فى تحرير المطالب ، وتقرير المذاهب ، وتركت الحجج تتبختر
افتضاحا ، والشبه تتضاءل افتضاحا ، ونبهت فى النقد والتزييف ،
والهدم والترصيف ، على نكت هى ينابيع التحقيق ، وفقر تهدي
الى مظان التدقيق ، وأنا أنظر من الموارد الى المصادر ، وأتأمل فى
المخارج قبل أن أضع قدمى فى المداخل ، ثم أرجع القهقري أتأمل
فيما قدمت هل فيه من قصور ، وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل
أرى من فتور ، حافظا للأوضاع ، رامزا مشبعا فى مقام الرمز
والاشباع حتى جاء كما أردت ، ووفق الله وسدد فى اتمام ما قصدت
جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ، ولا لجلجة ولا اضطراب ، متناسبا
صدوره وروادفه ، متجانسا سوابقه ولواقفه ، بكرأ من أبتكار
الجنان ، لم يطمئهما من قبل انس ولا جان ، (١)

(١) انظر صفحتى ٤ و ٥ من كتاب المواقف .

بعد هذه المقدمة تناول المؤلف في الموقف الأول البحث في العلم بوجه عام : ضرورة ومكتسبة ، ثم في العلم النظرى ، ثم في المعرفة الحسية وفى المبادئ الأولى أو البديهيات ثم حلل الآراء القائلة بضرورة العلم أو بعدم ضرورته ، ونقد الضعيف منها فى رأيه نقدا سليما مستقيما ثم عرض فى هذا الموقف أيضا للتصور والتصديق والقياس والبرهان ، وذكر الفرق بين اندليين العقلى والنقل ، وسرد بعض الآراء المختلفة التى تباينت فى افادة الدليل النقلى اليقين أو عدم افادته .

أما الموقف الثانى ، فقد عنى المؤلف بأمور ، أكثرها ميتافيزيقى مثل نظرية الوجود واللا موجود التى أفاض فيها فذكر الآراء الأربعة المختلفة حولها ، وهى (١) ان المعدوم ليس بثابت ولا واسطة (٢) المعدوم ليس بثابت ، والواسطة حق (٣) المعدوم ثابت ولا واسطة (٤) المعدوم ثابت والحال حق . ثم أبان الفرقة المعتنقة لكل واحد من هذه الآراء ، وأوضح وجهة نظرها فيما تذهب اليه ، ثم عرض بعد ذلك للوجود وهل هو عين الموجود أو غير أو جزؤه ، وأبان المذاهب المتعارضة فى ذلك ، وتحدث عن الحال التى هى الواسطة بين الموجود والمعدوم وعن الماهية ، ثم عرض لمذهب أفلاطون فى المجردات ، فنفى أن لها وجودا حقيقيا اذ قال وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له ، وأن القابل للمتناوبات الماهية من حيث هى هى ، وأما وجود فرد يكون قابلا كزيد وعمرو فضرورى البطلان ، ولا يوجد فى الخارج الا الهويات الجزئية (١)

لاشك أن الايجى يفسر فى هذا الجحود للوجود الذاتى للمجردات على مذهب جميع المتكلمين الذين أسلفنا لك فى أكثر من موضع أنهم اما اسميون (Nominalistes) وهم القائلون

(١) انظر صفتى ٦٠ و ٦١ من الكتاب المذكور .

بأن المفاهيم ليست الا أسماء ابتدعتها الأذهان البشرية ، متأثرة في ابتدعها ايها اصطلاحات المسميات الخارجية . ولهذا لا ثبات لها ، وهو مذهب السوفسطائيين واما مفهوميين (Conceptualistes) وهم انقائلون بأن المفاهيم لها وجودان أحدهما في المجسات قبل وقوع الحواس عليها . وثانيهما في الأذهان بعد انتزاعها من المجسات . أما الوجود الذاتى المستقل عن هذين الموضوعين فلا حقيقة له ، وهو مذهب أرسطو . أما المذهب الثالث فهو مذهب الحقيقيين (Réalistes) وهو القائل بالوجود الذاتى المستقل عن المجسات والأذهان لجميع المجردات . وقد قال به أفلاطون كما فهم الايجى .

عرض المؤلف بعد ذلك في هذا الموقف للوجوب والامكان ، وللواجب لذاته والممكن لذاته ، ثم للقدم والحدث ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول بتفصيلات دافعة للحاجة وافية بالغرض .

أما الموقف الثالث فقد خصصه للعرض وما دار حوله من جدل بين الفلاسفة والمتكلمين ثم بين أهل السنة والمعتزلة ، ثم أورد شيئا من المآخذ التى ترد على خصوم أهل السنة في هذه المشكلة وقد قاده البحث في العرض الى المقولات ثم استطرده فأسهب في الكميات والكيفيات، وعرض للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والنور والظلمة ، وغيرها من المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشموحات والملموسات . وبعد ذلك تناول الأمور النفسية فتحدث عن الحياة وأبان وجوداتها المختلفة في الكائنات الحية ، وأثبت أن الموت هو عدمها، ثم أفاض في العلم فذكر مجمله ومفصله ، وما هو منه فعلى وانفعالى، وما هو بالقوة وما هو بالفعل . وعرض للجهل فشرح بسيطه ومركبه ، ثم تناول العقل فقسمه الى مراتبه الأربع: الأولى : « العقل الهولانى » وهو الاستعداد المحض ، وهو قوة

خالية عن الفعل كما للأطفال • الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات ••• الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات بحيث متى شاء استحضرت الضروريات واستنتجت منها النظريات وقيل : بل حصول النظريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية • الرابعة : العقل المستفاد وهو أن يحضر عنده النظريات بحيث لا تغيب عنه (١) •

وبعد أن أوضح هذه المراتب التي هي في الحقيقة من أدق مسائل الفلسفة ، قرر أن العقل هو مناط التكليف ، ثم عرض بعد ذلك للإرادة والقدرة ، ثم تحدث عن الخلق ، فذكر حده كما وضعه الاخلاقيون ، ثم تناول فضائل : الحكمة والعفة والشجاعة ، وأبان أن كلا منها وسط بين رذيلتين على نحو ما فعل أرسطو في كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » ثم أعاد الكرة على بعض المقولات - كالأين والاضافة - فجلا غوامضهما بهيئة تقتضى الإعجاب •

أما الموقف الرابع ، فأكثره في الطبيعيات ، اذ عالج فيه المؤلف الجسم المركب وتألفه من بسائطه ثم مشكلة قبول الأجسام للتجزؤ الى غير النهاية أو عدم قبولها ذلك •• وأورد حجج المتكلمين والفلاسفة فيها • ثم تناول الهيولى والصورة ، وذكر أدلة الفلاسفة على وجودهما ثم عرض بعد ذلك للأفلاك فذكر دعوى الفلاسفة أنها تسعة وتحدث عن الأفلاك المشغولة منها كفلك الثوابت وفلكي الشمس والقمر ، والأفلاك الخمسة الأخرى ، وعن الخسوف والكسوف والبدر وما شاكل ذلك • ثم عن العناصر الأربعة وأبان أن أولها خفيف مطلق حار يابس وهو النار • وثانيها خفيف نسيب وهو حار رطب اذا خلى وطبعه ، وبارد بمجاورة الأرض وهو

(١) انظر صفحة ١٤٥ من المواقف •

الهواء وثالثها ثقيل مطلقا . وهو بارد يابس وهو الأرض ، ورابعها ثقيل نسبيا وهو بارد رطب جامد اذا خلى وطبعه ، ولكن الشمس تذيبه وهو الماء وأبان بعد ذلك ان هذه العناصر قابلة للكون والفساد . ثم انتقل الى مشكلة الأرض فقرر أنها كروية ، وأنها من العالم بمثابة المركز .

تحدث بعد ذلك عن النفوس الفلكية والبشرية ، فذكر أنها كلها كائنات مجردة ، وأن النفوس الناطقة حادثة ثم اختتم هذا الموقف بالحديث عن العقل ، وأنه أول الموجودات عند الحكماء وبكيفية ترتيب هذه الموجودات في رأيهم .

أما الموقف الخامس - وهو في الالهيات - فقد تناول فيه المؤلف إثبات الصانع ومخالفته لكل من عداه ، وقرر أنه لاند له ثم انتقل بعد ذلك الى تلك المشكلة التي شغلت الفلاسفة والمتكلمين زمنا طويلا وهى : هل وجوده عين ذاته أو غيرها . ثم أثبت بعد ذلك أن البارئ ليس جسما ولا جوهرًا ولا عرضا ولا يحده زمان ولا مكان ، ولا يتحد بغيره ، وأن ذاته ليست محلا للحوادث ، وأنه واحد حى عالم مريد ، قادر ، بصير متكلم . ثم عرض بعد ذلك للصفات المختلف فيها ، فذكر طائفة من أوجه النظر المتعارضة حولها ، ثم تناول ما يجوز في حق الله وما لا يجوز ، وتكلم في مسألة رؤيته تعالى وأبان أوجه الخلاف فيها وفي مثيلاتها من النظريات التي كانت مثار جدل عنيف بين الجماعة والمعتزلة كمسائل أفعال العباد والحسن والقبح ، والصالح والأصلح ، وأسماء الله وهل هى توقيفية أولا وما شاكل ذلك .

أما الموقف السادس - وهو في السمعيات - فقد ألم فيه المؤلف بمسائل النبوات ومعنى النبى والمعجزة ونبوة محمد ، والمعاد وحشر الأجسام ، وآراء الحكماء في ذلك ، ومسألة الجنة والنار ،

وهل هما مخلوقتان ، ومسائل العفو عن الكبيرة والحياة في القبر وشفاعة النبي والصراط والميزان والحوض المورود ، وقراءة سجلات الأعمال ، وشهادة الأعضاء وغيرها مما ورد به الخبر ثم درس بعد ذلك مسألة حقيقتي الايمان والكفر ، وهل الايمان يزيد وينقص أو لا ؟ وأخيرا عرض للمسألة السياسية فتحدث عن الامامة وما تستتبعه من شروط ، وذكر آراء الفرق المختلفة فيما وقع بعد وفاة النبي من فتن بين المسلمين بسبب الخلافة .

أما التنذيل فهو - كما أسلفنا - في ذكر فرق المسلمين ومذاهبهم على نحو ما فعل الأشعرى والرازي والشهرستاني . وقد ذكرنا أهم هذه الفرق وطرفا من آرائها في موضعه فارجع اليه .

هذا هو مجمل أهم ما في كتاب « المواقف » من آراء . ونحسب أنك توافقنا بعد ذلك على أن هذا الكتاب هو أجل ما أنتجه المتكلمون في جميع عصورهم ، وأنتك توافق مؤلفه على أنه قد سد الثغرة التي أحس بها بعد انتهائه من مطالعة كتب أسلافه ومعاصريه .

٨ - سعد الدين التفتازاني :

حياته ومؤلفاته

هو سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ، وقد ولد في صفر سنة ٧٢٢ هـ - ١٣٢٢ م في تفتازان إحدى قرى خراسان الكبرى . ولما نشأ تلقى العلم على الإيجي وعلى قطب الدين الرازي . وقد روى بعض المؤرخين أنه هو وأستاذه كانا في عصرهما من العلماء المقربين لدى الملوك والحكام ، وأنه هو الذي قدم الجرجاني إلى المظفر . وحينما احتل تيمور لئك تلك الأصقاع دعاه إلى سمرقند وقربه من مجلسه ، ومنحه منحا عظيمة . ولما استولى على شيراز

فى سنة ٧٨٩ هـ - ١٣٨٧ م جاء صديقه القديم الجرجانى الى سمرقند وأقام بها فحدثت بينهما منافسة علمية لم تلبث أن تحولت الى بغض وحقد بينهما جعلا يدفعا نهما الى مناقشات عنيفة يلوح من خلالها التحامل أكثر مما تلوح عليها أمارات حب الحقيقة أو خدمة العلم . وقد وجدت نماذج هذه المحاورات الحادة فى كتب السيد الجرجانى . وقد حدثتنا خرافة منتشرة فى بعض الكتب العربية أن الجرجانى سأل سعد الدين سؤالا محرجا فى جمع من العلماء والأمراء فلم يعرف جوابه فمات لساعته . وكان له حفيد عالم ، فلما عرف سبب موت جده صمم على الأخذ بثأره بنفس الطريقة فانتهاز فرصة وجود الجرجانى فى حفل كبير وألقى عليه سؤالا عويضا كانت نتيجته أن خر الجرجانى صريعا . جزاء وفاقا . ونحن لانرتاب فى أن هذه خرافة مصنوعة ولكن صانعها صور فيها بلباقة ودقة ما كان يحدث بين هذين العالمين المتنافسين من مناضلات حادة .

وأخيرا توفى التفتازانى فى سمرقند فيما بين سنى ٧٧٩ و ٧٩١ هـ ، ١٣٨٩ و ١٣٩٥ م أما مؤلفاته فهى كثيرة جدا ، اذ انه كتب فى علوم مختلفة ، وهذا هو أهمها :

فى المنطق

(١) شرح الرسالة الشمسية ، وهو معروف فى الهند تحت عنوان السعدية ، وهو شرح لكتاب نجم الدين على بن عمر القزوينى (٢) « شرح تهذيب المنطق والكلام » أو « غاية تهذيب الكلام فى تحرير المنطق والكلام » وهو مشهور ، وقد نشر عدة مرات (٣) « المقاصد » وهو معروف (٤) « شرح العقائد النسفية » وهو ذو قيمة جليلة فى البيئات العلمية ، وكان يدرس فى الأزهر . واقد أشرنا اليه حين تحدثنا عن النسفى (٥) كتاب ضد مخالفات الدين التى وردت - فيما يرى المؤلف - فى كتاب « فضوص الحكم »

لابن عربى • وربما كان عنوانه « فضيحة الملحدين » • وبهذه المناسبة يجب علينا احقا للحق أن نقرر هنا أن جميع التهم التى رمى بها امام العارفين محبى الدين بن عربى كالاحاد أو وحدة الوجود أو الزندقة أو أية مخالفة للدين كانت محض افتراء من خصومه والحاقدين عليه كما أثبتت التحقيقات الدقيقة ذلك منذ عصر الامام الشعرانى الى اليوم وكما اثبتنا ذلك بالحجج الدامغة فى كتابنا « المعرفة عند مفكرى المسلمين » الذى نشرته الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر •

فى التفسير

(٦) « كشف الأسرار وعدة الأبرار » وهو تفسير بالفارسية (٧) شرح الكشاف

فى الفقه والأصول

(٨) « المفتاح » وهو فى الفروع اثناسفعية (٩) « اختصار شرح تلخيص الجامع الكبير وهو موجز غير تام لشرح مسعود ابن محمد على تلخيص الخلاطى لكتاب الجامع الكبير للشيبانى فى الفروع الحنفية (١٠) مجموعة من فتاوى الحنفية (١١) « التلويح الى كشف حقائق التنقيح » وهو شرح لكتاب « تنقيح الأصول » تأليف صدر الشريعة الصغير المتوفى فى سنة ٧٤٧ هـ - ١٣٤٦ م (١٢) شرح شرح المختصر فى الأصول « وهو شرح على شرح الايجى لكتاب « المختصر المنتهى » لابن الحاجب •

فى البلاغة والنحو

(١٣) « المطوس » (١٤) « مختصر المعانى » (١٥) شرح القسم الثالث من المفتاح (١٦) شرح التصريف المعزى وهو تفسير لرسالة عز الدين عبد الوهاب بن ابراهيم الزنجانى (١٧) « الارشاد الهادى » أو « ارشاد الهادى » وقد كتبه خصيصا لابنه •

في اللغة

(١٨) « النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ » وهو تفسير لكتاب الزمخشري المعنون « الكلم النوابغ »

٩ - السيد الجرجاني

حياته ومنتجاته

هو علي بن محمد السيد الشريف ، ولد في قرية قريبة من سراياذ بين همدان وبغداد في سنة ٧٤٠ هـ - ١٣٣٩ م ولا يعرف التاريخ شيئاً يذكر عن شبابه أو عن دراسته وإنما هو يبدأ يحدثنا عنه حين قدمه سعد الدين التفتازاني الى الشاه فينبئنا بأن هذا الأخير لم يكتشف ذكاه وعلمه حتى عينه استأذا في شیراز في سنة ٧٧٩ هـ . وحينما افتتح « تيمور » شیراز بعث به الى سمرقند في سنة ٧٨٩ هـ . ولما توفي تيمور في سنة ٨٠٧ هـ - ١٤٠٤ م استطاع الجرجاني أن يعود الى شیراز فعاد وظل فيها حتى توفي في سنة ٨١٦ هـ - ١٤١٣ م .

أما مؤلفاته فكثيرة العدد كتب بعضها بالعربية ، وبعضها بالفارسية ، وهى في الفلسفة والفلك والفقه وبين هذه الكتب عدد غير يسير موضوع ، والباقي شروح في هذه المواد المتقدمة ، ومن أهمها ما يأتى :

(١) كتاب التعريفات (٢) شرح موجز على الكشاف للزمخشري (٣) علم المعاني وإييان وهو شرح للقسم الثالث من كتاب « مفتاح العلوم للسكاكي » (٤) شرح على المطول للتفتازاني وعلى تلخيص المفتاح (٥) شرح على الفرائض السراجية للسجاوندى (٦) حاشية على شرح قطب الدين الرازى على الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية للكاتبى (٧) حاشية على شرح البخارى على كتاب حكمة العين (٨) شرح على كتاب المواقف (٩) الأصول المنطقية .

خاتمة

أبنا فى هذه الالمامة العاجلة التى طوفنا فيها بنشأة الفكر الاسلامى الأصيل فى مبادئه الأولى وعناصره الأساسية التى أحاطته بعنايتها ، وطوقته برعايتها ، فوقته شر الانمياع ، وعصمته من الدوبان فى الدخائل الأجنبية التى هبت عليه نسائمها الهادئة العليلة ، وزوابعا العاتية المحتاجة الآتية اليه من مختلف الأصقاع عن طريق الترجمة - الجامعة التى احتوت بين دقاتها النافع والضار ، والخير والشر ، والتى كانت بدعة العصر ، ومدعاة المباهاة والتى كان التشقف بها برهان الحداثة ودليل المرونة وبالتالي كان من الممكن أن تكون سبب الميوعة والانحلال وقد كان ذلك بالفعل لدى عدد لايستهان به من صغار النفوس وضعاف العقول ، فانهارت ششخصياتهم ، وتحطم كيانههم أمام هذه المستوردات الأجنبية ، وجعلت قلوبهم تهتز فرقا من كل ما فيها ، وطفقت عقولهم ترتاع من أدبتها ولو كانت ضعيفة أو سوفسطائية، وأخذت عقائدهم تتزلزل من كل ما اشتملت عليه من جرأة على مبدع الكون ومنشئ الوجود الا من رحم ربك فعصمه من هذا التلاشى وذلك الدوبان .

أبنا فى هذه الامامة أن الينابيع الرئيسية للفكر الاسلامى
ناشئة أساسا من الكتاب الكريم الذى حض فى قوة على التأمل
والتدبر ، ومن السنة الغراء التى حثت على العلم والتعلم والتعليم
« كن عالما أو متعلما ولا تكن الثالث فتهلك » ثم من الأحداث التى
ألمت بالامة الاسلامية على اثر موت الخليفة العظيم عمر بن الخطاب
وما أحدث بها فى تلك العصور من فتن وانقلابات ، وزعازع
واضطرابات ، وما استدعاه ذلك من منازعات سياسية اقتضت
بدورها اختلافات شرعية ، وتأويلات قرآنية ، وتوجيهات
للحاديث ، واصطناعات للآثار والأخبار ، ورب ضارة نافعة .
فسرعان ما أخذت الفتنة السياسية وانقشع غمامها ، ولكن بعد
أن وسعت الهوات العقلية ، وأسست دعائم الاختلافات الفكرية
التي ان نشأت عنها تبليلات نظرية وعملية ، فقد كانت لها آثار
ثقافية رائعة ، ومنتجات عقلية بارعة ، لا يجهل أحد أنها صارت
قلعة ضخمة من قلاع التراث الاسلامى ، وان كانت فى أصلها
وليدة السياسة المغرضة كمنتجات فرق الخوارج ، والوعيدية ،
والمرجئية ، والصوفاتية ، والجبرية ، والمعتزلة ، والامامية
والاسماعيلية والماتوريدية والأشعرية وما الى ذلك مما كون تلك
البحوث العقلية الاسلامية ، وجعل عقول أربابها على أتم استعداد
لفهم الفلسفة الاغريقية وهضمها ، وأمتصاصها ، وتوجيهها ، والنسج
على منوالها ، وانشاء مبتدعات أصيلة تستطيع - فى مواطن عدة -
أن تنازع كثيرا من تلك الفلسفة البقاء ، بل تجابهه بقولها أنا
أحق بدوام الوجود منك اذ « البقاء للأصلح كما يقولون »
ألמنا فى هذا السفر الموجز الى أهم تلك الفرق الاسلامية

الأصيلة ، وأثرنا الى أسمى منتجاتها ، ثم تخيرنا من المخضرمين الذين امتزجت آراءهم بالأصيل والدخيل ، وجمعوا بين التأثير بالكتاب والسنة من جهة ، وأفلاطون وأرسطو والفارابى وابن سينا من جهة أخرى ، وهم : الامام الغزالي ومتفلسفو المتكلمين النذيين تركوا منتجات عظيمة خالدة تستحق الاحترام والاجلال مثل : الرازى : والايجى ، والشهرستانى ، والنسفى ، وسعد الدين التفتازانى ، والسيد الجرجانى وأمثالهم .

هذا ، ونسأل الحق جل وعلا أن يسدد خطانا ، وأن يجعل الحقيقة دائما غايتنا ومبتغانا ، وبه العون ، ومنه التوفيق .

واخيرا توفى التفتازانى فى سمرقند فيما بين سنين ٧٧٩ و ٧٩١ هـ - ١٣٨٩ و ١٣٩٥ م أما مؤلفاته فهى كثيرة .

* * *

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٧
نشأة علم الكلام	٢٦
القدرية أو أهل العدل	٣١
المعتزلة	٣٣
فرقها المختلفة	٣٦
واصل بن عطاء	٣٩
أبو الهذيل العلاف	٤٢
النظام	٤٤
المميزات العامة للمعتزلة	٤٩
مذهبهم العام	٥٠
الجبرية	٥٣
الصفائية	٥٦
المدرسة الأشعرية	٥٨
أبو حامد الغزالي	٦٩
الحركة الفكرية بعد الغزالي	١٠٩
خاتمة	١٣٥



مؤسسة

دار التحرير للطباعة والنشر

(مطابع شركة الاعلانات الشرقية)

بسم الله الرحمن الرحيم

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة المقتربات المترقلا

تراد على رقة الوطنين واستجابة كروفه الطمأنينة والمطاباة التي ورعها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية من إسفار رت والركاب في مختلف المديارات الإسلامية في ذاتها أفريقيا وآسيا وبعضها بعضا أفريقيا وآسيا وبعضها بعضا أفريقيا وآسيا ..

يسر لجنة المقتربات المترقلا أن تعلن عن بيع ..

إسطوانات القرآن المترقلا

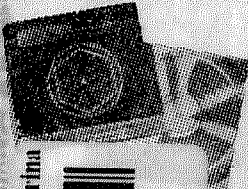
● رواية حفص عن عاصم وترتيل الشيخ محمود خليل المصري

٤٤ إسطوانات مترقلا
٢٣.٧٩٦ جنيه
١٩.٣٢٢ جنيه
بالقلاوف الفاخر
بالقلاوف الفاخر

● رواية ورش عن نافع وترتيل الشيخ محمود خليل المصري

٦٨ إسطوانات مترقلا
٣٥.١٥٠ جنيه
٣٣ جنيه

● كاسر اللجنة أيضا أنه نعلن عن بيع مجموعة إسطوانات تعاليم الصلاة بالقلاوف
المفريجة واللاتينية والفرنسية وفي ٢٣ يوليو سنة ١٩٦٦ غدا
الربيع عشر رات ثمار الله تظهر بالقلاوف اللواتية
والترابلية ..



المجموعة الثمينة من ٧ مع إسطوانات

الاصطوانات الأولى ثمانية إسطوانات - والثانية تسعة
كيفية التوضيح - والحلقة إسطوانات إلكترونية
الاصطوانات من إسطوانات التوضيح - وإتمام كل
إسطوانة - كتيب يشرح كل فريضة - بالكلمة وبالصورة

إلى

مواضيع التبيع ،

من الساعة ٩ صباحا إلى الساعة ٤ مساء ، من الساعة ٥ مساء
ساعة أيام الجمع والمطويات الرسمية

العنوان : القاهرة ، مكتبة القرآن بـ : ٧٦ شارع الجمهورية
المنطقة : فرع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ٤٤ شارع بنى بطرس

Bibliotheca Alexandrina



0463856



(مطابع شركة الاعلانات الشرقية)

الثلث من ٥ قروش